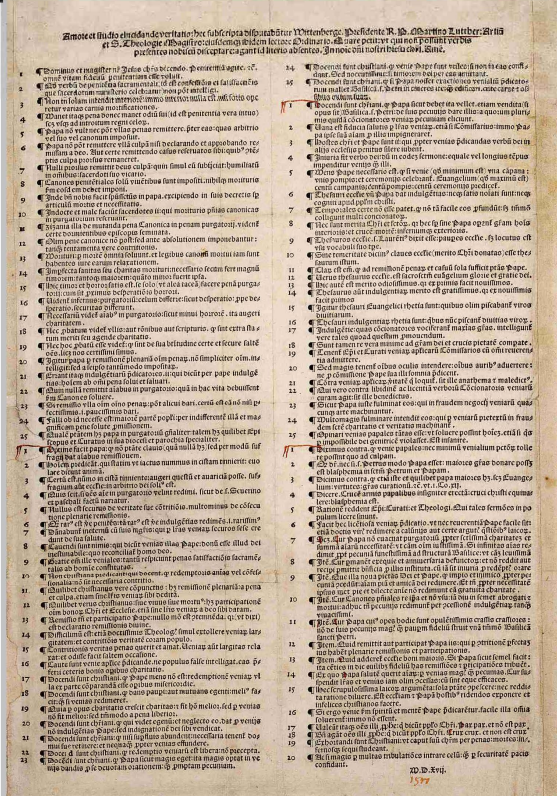
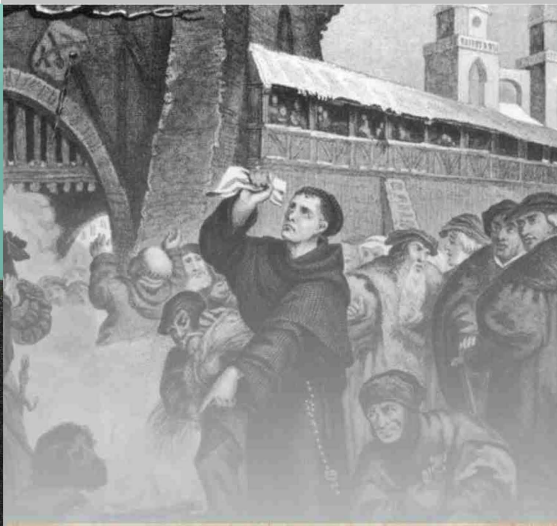


Ю.О. Голубкін
(1941–2010)

Збірка містить статті за матеріалами доповідей, виголошених під час роботи Міжнародної наукової конференції «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)», що відбулася у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна 20 листопада 2017 р. Видання може бути корисним науковцям – історикам, теологам, філософам, культурологам, а також усім, хто цікавиться історією та історичним значенням Реформації, трансляцією та рецепцією ідей Реформації в Україні та на сході Європи.

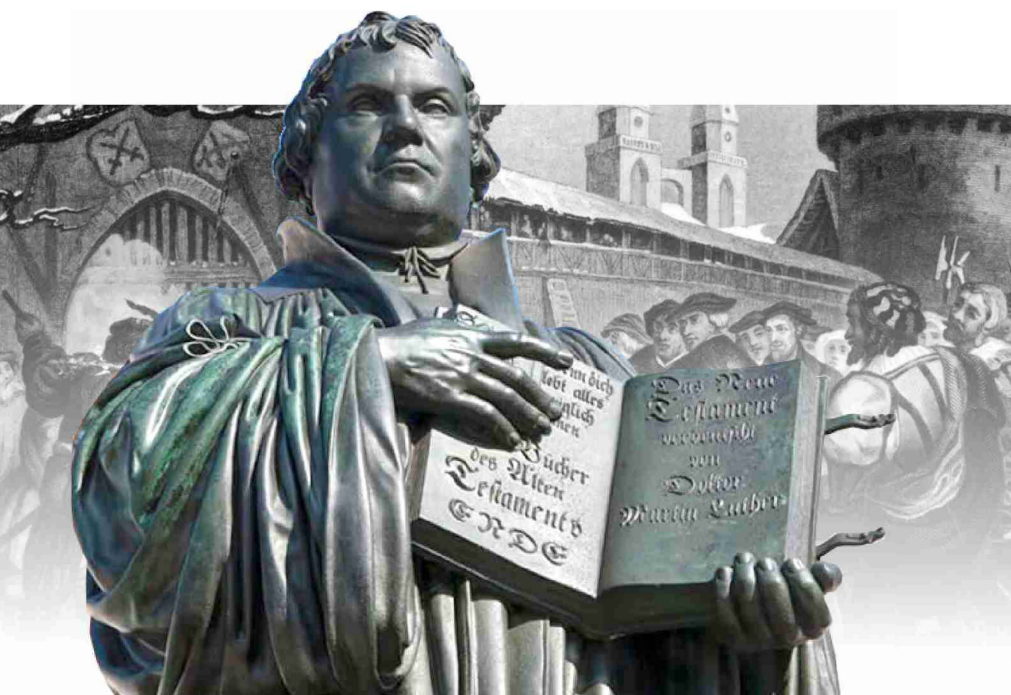


до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера
та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)

СПАДОК РЕФОРМАЦІЇ:

СПАДОК РЕФОРМАЦІЇ:

до 500-річчя 95 тез
Мартіна Лютера
та пам'яті Ю. О. Голубкіна
(1941–2010)



Міністерство освіти і науки України

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Історичний факультет
Кафедра історії стародавнього світу та середніх віків
Філологічний факультет
Кафедра журналістики

Євангелічно-лютеранська громада «Святого Вознесіння» у м. Харкові
Міжнародна група «Примирення»

СПАДОК РЕФОРМАЦІЇ:

до 500-річчя 95 тез
Мартіна Лютера
та пам'яті Ю. О. Голубкіна
(1941–2010)

За редакцією
С. Б. Сорочана, А. М. Домановського

Харків «Майдан» 2019

РЕКОМЕНДОВАНО ДО ДРУКУ
*Вченою радою історичного факультету
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 11 від 21 грудня 2018 р.)*

С 71 **Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010) / За ред. С. Б. Сорочана, А. М. Домановського.** Харків: Майдан, 2019. 250 с.
ISBN 978-966-372-703-5.

Збірка містить статті за матеріалами доповідей, виголошених під час роботи Міжнародної наукової конференції «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)», що відбулася у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна 20 листопада 2017 р.

Видання може бути корисним науковцям – історикам, теологам, філософам, культурологам, а також усім, хто цікавиться історією та історичним значенням Реформації, трансляцією та рецепцією ідей Реформації в Україні та на сході Європи.

УДК 930:274/278(082.1)

Рецензенти:

Л. В. Войтович – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії середніх віків і візантиністики Львівського національного університету імені Івана Франка;

І. В. Нємченко – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ПЕРЕДМОВА

За символічний початок Реформації вважається 31 жовтня 1517 року – день, коли, згідно легенди, доктор Мартін Лютер прибив свої 95 тез до дверей замкової церкви. Тези не закликали до революції, а були лише запрошенням до університетської дискусії, але, потрапивши на підготовлений «ґрунт», вони вийшли далеко поза університетську дискусію та розпочали рух, названий Реформацією.

Реформація відіграла значну роль не тільки у церковно-релігійній сфері, але вплинула безпосередньо або опосередковано на інші сфери життя, такі, як суспільно-політичний лад, освіта, наука, медицина, економіка та інститут сім'ї. Ніл Фергюсон у своїй книзі «Цивілізація, як Захід став успішним» згадує Реформацію як подію, що змінила історію. Вона, за його словами, позбавила монополії Римську Церкву та дала поштовх для подальшого розвитку всієї Західної цивілізації.

Історії Реформації присвячено вже багато книг, статей та наукових конференцій. Тішить, що святкування 500-річчя Реформації не оминуло й українські університети, зокрема Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, де впродовж багатьох років працював один з найкращих знавців німецької Реформації Ю. О. Голубкін.

На жаль, кількість праць наукового та науково-популярного характеру нерідко не переходить у якість, доволі часто можна зауважити зіткнення бажання відкрити сенсацію з ретельною науковою працею, причому остання перебуває зазвичай в упослідженому становищі. Однією з найпоширеніших проблем серед дослідників Реформації є нерозуміння теології та спроба описати її в українському контексті за допомогою відмінної Східної християнської традиції.

При праці ж із біографіями видатних діячів Реформації можна зауважити три помилки, яких найчастіше припускаються вітчизняні дослідники. Перша більш притаманна світським науковцям – це ігнорування релігійно-духовних прагнень лідерів Реформації та спроба спростити і раціоналізувати їхню мотивацію. Друга проблема полягає у слабкому використанні джерел, тобто творів авторів. Це, беззаперечно, зумовлено тим, що тільки незначна частина їхніх праць перекладена українською та російською мовами. Використання неякісних та спекулятивних біографій інших авторів досить часто призводить до приписування діячам Реформації поглядів, які насправді ніколи не зустрічаються в їхніх працях. Третя проблема – надмірна концентрація на особах реформаторів, що зазвичай призводить до створення ідеального «героя» або «демона», це особливо можна зауважити у працях церковних дослідників.

Остання проблема, про яку хочеться згадати, притаманна не лише темі Реформації, а взагалі вивченню історії. Це спроба інтерпретації давніх подій через призму сьогодення. В результаті чого, наприклад, реформаторів Мартіна Лютера чи Жана Кальвіна оцінюють згідно цінностей двадцять першого століття, що, звичайно, є абсурдом.

Сподіваюсь, що Міжнародна наукова конференція «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)» та інші подібні заходи заохотять науковців до нових якісних наукових статей, таких, які колись писав Юрій Олексійович Голубкін.

*Пастор Шварц Павло Миколайович,
Єпископський візитатор
Німецької Євангелічно-лютеранської Церкви України*

ОТ РЕДАКТОРОВ

Празднование в 2017 г. 500-летия с начала Реформации свидетельствует о её непреходящей значимости в европейском и мировом контексте. Реформация повлияла на различные сферы общественной жизни – религию, образование, политику, экономику. Поэтому современный взгляд на Реформацию должен охватывать разные стороны этого исторического феномена.

Борьба за восстановление первоначального смысла христианства в ходе Реформации привела к радикальному изменению критериев организации светской жизни. Реформация – это цивилизационный переворот, в результате которого возникли новые образцы поведения и мышления. Инициатор Реформации Мартин Лютер противопоставил католической теологии программу «оправдания верой» человеческой души как основу служения Богу. Лютеровские труды стали фундаментом таких достижений Реформации:

- утверждение принципа всеобщего священства;
- переосмысление церковных таинств;
- «порядок общей кассы»;
- реформа образования;
- работа по переводу Библии на родной язык верующих.

Весомый вклад в исследование Реформации в Германии и деятельности Мартина Лютера внёс Юрий Алексеевич Голубкин (1941–2010) – профессор кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. На протяжении десятилетий Юрий Алексеевич изучал историографию Реформации, анализировал малоизученные проблемы реформационного движения, занимался переводом основных произведений

Лютера. В ряде вопросов его труды открыли новую страницу в изучении Реформации, благодаря чему приобрели заслуженную известность не только в Украине, но и за её пределами. Поэтому издание сборника научных трудов по материалам докладов конференции, посвященной наследию Реформации, является важным событием и в связи с необходимостью изучения творческого наследия Ю. А. Голубкина.

ПЕРЕДМОВА

2017 року людство відзначило ювілейну 500-ту річницю видатної події європейської та світової історії – початку Реформації. «95 тез», написані викладачем Віттенберзького університету, ченцем-августинцем Мартіном Лютером, сколихнули німецьке суспільство, сповістивши про виклик, кинутий римській курії. Названий твір, в якому Лютер виступив проти продажу індульгенцій, започаткував тривалу боротьбу проти всевладдя католицької церкви.

Вийшовши за межі Німеччини і поширившись в інших країнах Європи, Реформація привела до оформлення лютеранства, реформатства, англіканства як провідних напрямів протестантизму, зумовивши формування національних церковних організацій. Її багатий спадок виявляє себе у політичному, економічному, соціальному, культурному розвитку суспільства Нового часу і сучасної доби.

Тривалі пошуки дослідників сприяли вирішенню багатьох проблемних питань історії реформаційної доби. Однак складність, багатогранність Реформації зумовлюють появу нових праць, присвячених визначенню її різноманітних аспектів. Водночас у сучасних працях варто враховувати й багатий доробок попередніх поколінь науковців. Одним із невтомних дослідників Реформації був видатний вітчизняний історик Юрій Олексійович Голубкін (1941–2010), який протягом десятиліть працював у Харківському університеті на кафедрі історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету. Його праці, присвячені життю і діяльності Мартіна Лютера, стали вагомим внеском у вивченні проблем Реформації, розкривши низку її малодосліджених сторінок.

Проведення у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна 20 листопада 2017 року Міжнародної наукової

конференції «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)» засвідчує актуальність названих історичних подій. Історики, філософи, релігієзнавці, священнослужителі, діячі культури, які взяли участь у роботі конференції, у своїх доповідях приділили увагу історії й історичному значенню Реформації, поширенню ідей Реформації в Україні й інших країнах Східної Європи, звернулися до вивчення творчої спадщини Ю. О. Голубкіна. Варто сподіватися, що практику проведення подібних наукових форумів буде продовжено.

С. А. Каріков

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
«СПАДОК РЕФОРМАЦІЇ:
ДО 500-РІЧЧЯ 95 ТЕЗ МАРТИНА ЛЮТЕРА
ТА ПАМ'ЯТІ Ю. О. ГОЛУБКІНА (1941–2010)»
(Харків, 20 листопада 2017 р.)**



Під час пленарного засідання

20 листопада 2017 року на історичному факультеті Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна відбулась **Міжнародна наукова конференція «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)»**. Організаторами наукового заходу виступили кафедра історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету, на якій упродовж багатьох років працював видатний перекладач творів Мартіна Лютера і дослідник Реформації професор Юрій Олексійович Голубкін, а також кафедра журналістики філологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, Євангелічно-лютеранська община «Святого Вознесіння» у м. Харкові та Міжнародна група «Примирення». У роботі конференції, організований за двома секціями («Історія та історичне значення Реформації» та «Ідеї Реформації в Україні та на сході Європи»)

взяли участь науковці з багатьох міст України (Харків, Київ, Львів, Чернігів, Чернівці, Ужгород, Рівне, Буча), а також з Німеччини, Польщі, Латвії, Білорусі та США.

Під час вступного пленарного засідання було виголошено доповіді **П. М. Шварца** «Аналіз ключових реформаційних лозунгів і термінів як спроба розуміння сутності Реформації», **С. Б. Сорочана** «Общая характеристика Реформации и Крестьянской войны в Германии» та **С. А. Карікова** «Основні напрямки вивчення Реформації у працях Ю. О. Голубкіна». **П. М. Шварц**, наголосивши на тому, що Реформація не відкидала передання (традиції), приділив увагу питанням герменевтики та екзегетики реформаційного віровчення, зокрема розвитку христологічних поглядів Мартіна Лютера. **С. Б. Сорочан** відтворив у доповіді широку схематичну панораму подій Реформації та Селянської війни у Німеччині. Науковець намітив головні питання, що постають під час вивчення численних джерел та розлогої історіографії історії Реформації, зазначивши, що основні труднощі полягають у надмірно конфесіоналізованому підході дослідників, переважанні теологічних розмислів, вивченні богословських традицій і, з другого боку, недостатній увазі до соціально-економічних та політичних процесів. Нарешті **С. А. Каріков** окреслив основні складники досліджень Ю. О. Голубкіна з історії Реформації, зацентрувавши увагу на тому, що вся діяльність науковця була зосереджена на дослідженні творчості Мартіна Лютера та його ролі у подіях Реформації.

Під секційних засідань **О. А. Опарін** (Харків) у доповіді «Роль Реформации в становлении и развитии медицинской науки и практики» приділив увагу особливостям розвитку медичної науки та практики за доби Реформації. Доповідач детально схарактеризував такі загрози здоров'ю людей доби пізнього середньовіччя, як антисанітарний стан будинків, низький рівень особистої гігієни, неякісне харчування, епідемії тощо. Було зазначено, що з початком Реформації відбулася низка позитивних змін у сфері медицини, що виявилось у поступовому утвердженні рівних прав осіб на отримання медичної допомоги, необхідності для людини особисто піклуватись про своє здоров'я.

В. В. Черноіваненко (Київ) у доповіді «Мартін Лютер і євреї» звернувся до проблеми ставлення Мартіна Лютера до єв-

реїв. Доповідач розглянув еволюцію поглядів Лютера – від засудження ним антиєврейських гонінь з одночасним сподівання на прийняття євреями Хрещення до категоричного неприйняття усіх дій єврейського населення в сучасному Лютерові суспільстві, що знайшло свій вияв у схвалені реформатором вигнання євреїв з Саксонії. Як показав доповідач, Лютер покладав на євреїв відповідальність за такі негативні соціальні явища, як лихварство та торговельні махінації, одночасно розчарувавшись у них через відсутність підтримки у його боротьбі проти папського Рима.

К. Ю. Бардола (Харків) розвинув тему попереднього виступу у доповіді **«Лютер та маргінали. Реформація як передчуття кризи»**, зосередивши увагу на причинах та сутності ставлення Лютера до маргінальних прошарків суспільства. На думку доповідача, у ставленні Лютера до євреїв переважав не антисемітизм, а традиціоналізм, який виражався у прагненні реформатора перетворити суспільний лад шляхом відмови від невиробничих, «шкідливих» занять. У підсумку було зроблено висновок про збереження основних принципів ставлення реформатора до маргіналів, що виявлялося з різною мірою інтенсивності залежно від зміни соціально-економічної ситуації.

В. О. Дятлов (Чернігів) у доповіді **«Як треба по-християнськи боротися...»**. Проблема методів Реформації у вченні та діяльності Андреаса Карлштадта (1486–1541)» приділив увагу участі у Реформації одного з послідовників Мартіна Лютера – професра А. Карлштадта. Відмінності у поглядах Лютера та Карлштадта визначались передусім різницею їхніх оцінок методів Реформації. При цьому Карлштадт певний час виступав як представник «серединного, третього шляху» між Лютером і Томасом Мюнцером, але з початком Селянської війни відмежувався від мюнцерівських поглядів.

С. А. Каріков (Харків) у доповіді **«Проведение визитаций в аспекте лютеранской конфессионализации (по материалам евангелических уставов Саксонии раннего Нового времени)»** зосередився на аналізі проведення візитацій як важливого складника лютеранської конфесіоналізації у Саксонії. Доповідач характеризував передумови запровадження візитацій до практики євангелічної церковної організації, розкрив основні питання, що вирішувалися візитаторами під час перевірок церков та шкіл,

проаналізував еволюцію змісту візитацій впродовж 1520–1580 рр. за матеріалами церковних статутів та актів перевірок.

У виступі **«Психолінгвистическая парадигма реализации положений Брауншвейгского церковного устава в учебном процессе Евангелистских школ и ее влияние на развитие культуры слова в Германии» Г. Н. Логінова (Мюнхен, ФРН)** звернулася до розкриття психолінгвістичного аспекту реалізації принципів Брауншвейзького шкільного статуту 1528 р. Доповідачка, засновуючись на ідеї В. фон Гумбольдта про мову як відображення внутрішнього світу нації, показала важливість основних складників статуту у справі виховання дітей та молоді в євангелічних школах Брауншвейга та інших територій, де утвердилась Реформація. Написаний видатним реформатором Іоганном Бугенхагеном Брауншвейгський статут сприяв утвердженню спілкування в євангелічних школах на основі усвідомлення психологічної єдності прибічників Реформації.

С. А. Ковбасюк (Київ) у доповіді **«Гуманіст проти Реформації: «Ritus edendi Paschalis Agni» Аларда Амстердамського та євхаристична полеміка 1520-х років»** звернулася до проблеми протидії низки гуманістів поширенню Реформації в Європі. Дослідження цієї проблеми було здійснено шляхом вивчення трактату нідерландського гуманіста Аларда Амстердамського. Його виступ проти лютеранського ставлення до євхаристії був висловлений у спеціальному трактаті 1523 р., засновуючись на зверненні гуманіста до Біблії, праць античних авторів та представників патристики. Твір Аларда Амстердамського засвідчив гостроту євхаристійної полеміки як складника ідейної боротьби між лютеранами та католиками. Алард через слово та образ відстоював догмат про Трансубстанцію та розуміння Євхаристії як жертви та доброї справи, ґрунтуючись виключно на Св. Письмі, працях Отців Церкви та антиках, ігноруючи при цьому схоластичну традицію.

Гравюри, виконані Якобом ван Оостсаненом для трактату – «Песах» (де замість євреїв представлені Христос з учнями) та «Амстердамське диво 1345 р.» – доповнили наративний вимір трактату. Вибравши для трактату гравюру «Песах» із зображенням Христа та учнів замість євреїв Алард не тільки ствердив думку, що Песах – це прообраз євхаристії як жертви, але й відстояв бачення Св. Ієронімом та Св. Августином Таємної вечері

як істини, яка прийшла на зміну «прототипу» – Песаху. Гравюра із зображенням Амстердамського дива свідчила про подвійну сутність євхаристичного хліба – під час Причастя гостія перетворювалась на Тіло Христове, переживаючи Транссубстанцію. Після цього вона набувала нових властивостей – ніщо не могло змінити її нову Божественну природу, навіть полум'я. Візуальність ставала не простим подовженням наративу, але скоріш додатковим його виміром, що мав власну логіку та мову, та, вірогідно, звертався до ширшого кола читачів.

С. І. Лиман (Харків) виступив з доповіддю «**Во власти символов и расчета: французская Реформация и религиозные войны в трудах историков университета Св. Владимира (середина XIX – начало XX вв.)**», в якій зазначив, що науковці Університету Св. Володимира зробили значний внесок у вивчення історії французької Реформації та Релігійних (Громадянських) війн. Ці дослідження було представлено у роботах різного формату – монографіях, нарисах, рецензіях, курсах лекцій, навчальній літературі. Найціннішими з них були фундаментальні роботи І. В. Лучицького – дисертація *pro venia legendi* «Гугенотская аристократия на юге после Варфоломеевской ночи», магістерська дисертація «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции», докторська дисертація «Католическая лига и кальвинисты во Франции», публікація ним архівних документів з історії релігійних війн тощо. Київські науковці виділяли, поряд з конфесіональними, важливі політичні, соціальні, економічні аспекти реформаційного руху, що свідчило про значне поширення у вітчизняній історіографії нової прогресивної методології позитивізму.

О. Гжегож (Цешин, Польща) у доповіді «**Як багато може собі дозволити перекладач? Пояснення Мартіна Лютера до тексту з Послання Римлянам 3 розділу 28 вірша (динамічна еквіваленція, сотеріологія і аргументація апостола Павла в Посланні до Римлян)**» перейнявся питанням здійсненого Мартіном Лютером спірного перекладу 28 вірша 3 розділу Послання Римлянам. В цьому перекладі він додає слово «alleine», незважаючи на те, що його немає у грецькій версії Послання Римлянам. Під час аргументації, яка бере до уваги різні варіанти сприйняття лютерового «alleine», доповідач розглянув питання пізньосередньовічного та гуманістичного впливу на переклад Лютера,

здійснив філологічний аналіз Рим. 3,28 й аргументації Лютера з «Відкритого листа про переклад» 1530 року, яка виправдовує такий переклад. У доповіді було також розглянуто полеміку щодо інтерпретації перекладу Лютера як динамічної еквівалентності чи класифікації перекладу Рим. 3,28 як конфесіоналізму.

У доповіді **А. М. Домановського** (Харків) «**Візантійські ви-токи Реформації**» йшлося про зацікавленість провідників Реформації контактами з ортодоксальною поствізантійською церквою, яку вони бажали використати з політичною метою боротьби проти папського Риму. Вже за два роки після оприлюднення 95 тез Мартін Лютер у дискусії з Йоганном Екком у Ляйпцигу рішуче виступав на захист Ортодоксальної Церкви, спростовуючи закиди Екка про те, що «Грецька Церква» (так реформатори називали Православну Церкву) втратила християнську віру після загибелі Візантійської імперії. Філіпп Меланхтон контактував з посланцем Константинопольського патріарха дияконом Димитріосом Місосом, який здійснив переклад (чи, швидше, переказ) «Аугсбурзького віросповідання», відомий під назвою «Augustana Graeca». Окрему увагу було приділено листуванню представників богословського факультету Тюбінгенського університету та Константинопольського патріархату впродовж 1573–1581 рр.

В. П. Хаустов (Харків) у доповіді «**Доля євангельських віруючих іноземного походження в українському місті під імперською владою. Лютерани Харкова XVIII – першої половини XX ст.**» здійснив спробу осмислити феномен виникнення, розквіту та практично цілковитого знищення лютеранської громади Харкова та Слобожанщини за перші три століття від колонізації Дикого поля. Доповідач наголосив, що лютерани та їхні нащадки, незважаючи на те, що були представлені у мізерній кількості (з погляду статистики) та мали іноземний чи інонаціональний характер походження та «інославність» (з погляду панівного східного православ'я), здійснили непропорційно значний (часом – колосальний) вплив на історію краю: губернське управління, розвиток медицини та освіти, формування наукових шкіл, розвиток промисловості, архітектурне обличчя міста, а також культуру, спорт тощо. Окремо було приділено увагу законодавчим умовам, за яких можливим було зберегти віросповідання, а також феномену практичного унеможливлення при-

йняття лютеранства корінним населенням та випадків втрати лютеранами власного віросповідання.

У доповіді **«Втілення ідей Реформації в публіцистиці Євгена Сверстюка» Г. О. Кушнір (Харків)** було розглянуто релігійний складник доробку українського дисидента, шістдесятника, громадського діяча, журналіста, головного редактора часопису «Наша віра» Євгена Сверстюка (1927–2014). Релігійний компонент постає невід’ємною складовою творчої спадщини митця після його «трагічного дванадцятиріччя» – періоду слідства над ним, 7 років таборів сурового режиму (у Пермській області, 36 зоні) і 5 років заслання (Багдарин, Бурятія) за його «антирадянську» творчість. Маніфестом Сверстюкової публіцистичної діяльності можна назвати есей «Перебудова Вавилонської вежі» (1988 р.). У цьому, як і в інших творах, публіцист доходить висновків, що духовне спустошення українців й інших народів СРСР, яке є відчутним і сьогодні, – результат проведення боротьби з «пережитками минулого». Не будучи послідовником Мартіна Лютера, але схвально відгукуючись про нього у кількох своїх публікаціях, Є. Сверстюк втілював окремі лютеранські принципи, також прагнув реформувати Церкву і суспільство.

А. В. Буйнова (Харків) у повідомленні **«Висвітлення історії Реформації в українських шкільних підручниках з історії»** проаналізувала основні риси висвітлення подій, ідей та значення Реформації у навчальних виданнях зі всесвітньої історії для загальноосвітньої школи (автори – Н. Г. Подалаяк, І. М. Ліхтей, О. В. Гісем та О. О. Мартинюк (у співавторстві), В. С. Власов, Г. К. Швидько). Доповідачка відзначила назагал високий рівень навчальних видань, звернувши увагу на окремі недоліки і недогляди. Дослідження шкільних підручників показало, що вивчення історії Реформації є важливим для навчання, розвитку та виховання учнів. Матеріал підручників дозволяє учням не лише з’ясувати причини, хід та наслідки Реформації в Німеччині, розкрити основні напрями Реформації, але й сформувати уявлення про характерні риси реформаційних та контрреформаційних учень, розглянути протестантську церкву та контрреформаційні заходи католицької церкви, установити зв’язок між ідеями кальвінізму та розвитком капіталізму, схарактеризувати Орден єзуїтів як знаряддя католицької церкви. Читаючи тексти параграфів, учні мають можливість розвивати вміння порівнювати

реформаційні вчення та висловлювати власну думку щодо причин і наслідків Реформації.

У доповіді **М. А. Балаклицького** (Харків) «**З політичної думки Реформації**» було здійснено порівняння доль і спадку двох яскравих діячів доби Реформації на українських землях – Станіслава Оріховського та Теофана Прокоповича, що дозволяє прослідкувати траєкторії реформаційних процесів на цих теренах у XVI–XVIII ст. У розрізі політичної думки та дії, за словами доповідача, постає така логіка: названі діячі здійснювали реформи, залишаючись у лавах римського католицизму та російського православ'я відповідно. Обидва намагались обмежити конкурентні позиції державної, політичної позиції Церкви, звертаючись до королівської / царської влади як важеля. Однак надалі секуляризація політичної влади зробила і її вразливішою до політичних трансформацій та реформ.

В. Коцере (Рига, Латвія) у доповіді «Реформация в первоисточниках XVI века из собрания Академической библиотеки Латвийского Университета» йшлося про заснування за закликом Мартіна Лютера 1524 р. найстарішу бібліотеку Балтії – Академічну бібліотеку Латвійського Університету. Тут зберігаються унікальні рукописи, книги, гравюри, що характеризують бібліотеку як унікальне зібрання культурно-історичного спадку європейського масштабу. Зокрема, бібліотека містить значну колекцію первинних публікацій творів Мартіна Лютера (понад 40 назв), праці Філіпа Меланхтона, швейцарських реформаторів, а також оригінали листів Мартіна Лютера до Риги.

У доповіді «**Oratio funebris in laudem Ioannis Abramovicj (1602) and the Relationship between Andrzej Wolan and Jan Abramovich: An Illustration of the Reformed Network in the Grand Duchy of Lithuania**» **Б. Андерсон** (Саффіolk, США) на прикладі «Орації на сумну кончину і поховання Яна Абрамовича» розглянув стосунки між Андрієм Воляном та Яном Абрамовичем як приклад формування мережі стосунків між кальвіністськими громадами Великого князівства Литовського. Доповідач докладно розглянув роль Яна Абрамовича як одного із головних лідерів кальвіністського руху у Великому князівстві Литовському, організатора численних будівництв (кальвіністський собор, школа, шпиталь), ініціатора та натхненника написання і публікації важливих творів («Радзивілляда» Яна Радвана, кальвіністський катехізис Суровського).

О. В. Габрусевич (Мінськ, Білорусь) у доповіді «**Николай Радзивилл Чёрный как лидер Реформации в Великом Княжестве Литовском**» висвітлив роль однієї з легендарних постатей білоруської історії, яка зробила колосальний внесок у розвиток політичного та культурного життя Великого князівства Литовського. У підручниках Микола Радзивіл Чорний представлений переважно як політичний стратег. Його вибір віри, його релігійна діяльність показані як данина моді. Натомість доповідач приділив увагу релігійним поглядам і пошукам Миколи Радзивіла Чорного та його видавничо-просвітницькій діяльності як самостійному самоцінному та самодостатньому явищу доби. Доповідач дійшов висновку, що незважаючи на складну військово-політичну обстановку на східному кордоні держави, незважаючи на релігійний тиск прокатолицьки налаштованої шляхти та труднощі, пов'язані з внутрішньою політикою, Микола Радзивіл Чорний вбачав фундамент нації в її духовному підґрунті, пов'язуючи відродження Великого князівства Литовського з кальвінізмом. При цьому він керувався передусім духовними, а не політичними міркуваннями.

У доповіді «**Лютеранський пастор Йоганн Амброзій Розенштраух (1768–1835) як один із засновників наукової танатології**» **Г. В. Згурський** (Харків) представив результати дослідження нотаток та листів Харківського лютеранського пастора Й. А. Розенштрауха. Його твори, двічі перекладені у XIX ст. російською мовою, привернули значну увагу і викликали справжній захват видатних діячів культури Російської імперії – М. В. Гоголя, В. А. Жуковського, М. С. Лескова, акад. М. Грота. Доповідач наголосив, що пастора Й. А. Розенштрауха поруч із М. Ф. К. Бішемом та К. Бернаром можна вважати одним із засновників танатології як науки.

І. П. Сергєєв (Харків) у доповіді «**Источники по истории Харьковской немецкой евангелическо-лютеранской общины в XIX – начале XX вв.**» розглянув питання про джерельну базу вивчення історії Харківської німецької евангелічно-лютеранської громади у XIX – на початку XX ст. Доповідач дійшов висновку, що наявного корпусу джерел цілком достатньо для всебічного висвітлення історії громади. Найбільш важливою групою джерел є архівні матеріали.

У доповіді «**Переслідування баптистів у Харківській губернії наприкінці XIX – на початку XX ст.**» **В. П. Потоцький** (Харків)

розглянув історію взаємовідносин баптистів зі світською владою та панівною у Російській імперії православною церквою (РПЦ), яка була дуже драматичною. Це не дивно, оскільки релігійні дисиденти на офіційному рівні часто розглядалися як приховані вороги існуючого ладу, потенційні бунтарі та навіть зрадники. За рівнем суспільної небезпеки їх часто ставили на один рівень із революонерами. Однак, незважаючи на усі перепони, кількість баптистських громад у Харківській губернії непинно зростала, їх очолювали звичайні селяни, які продовжували свою проповідь. Переслідування дисидентів Харківської губернії сягнуло свого піку у 90-ті рр. XIX ст., коли було заарештовано багатьох лідерів баптистського руху. Воно відновилося у період 1909–1917-х рр., що було пов'язано з подоланням революційної кризи у країні та відсутністю законодавчого оформлення маніфестів 1905–1906 рр., а після 1914 р. – у зв'язку із Першою світовою війною.



*Під час засідання секції
«Ідеї Реформації в Україні та на сході Європи»*

А. М. Домановський, С. А. Каріков

Сергей Сорочан
(Харьков)

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РЕФОРМАЦИИ И КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ В ГЕРМАНИИ

Нет нужды утверждать, что вынесенная в название нашего очерка тема является сверхглобальной и слишком обширной. Методически оправдать цель такого подхода может одно – в самом кратком, энциклопедическом, справочном виде создать целостное представление о проблеме, обойдясь при этом без многочисленных ссылок на поистине безбрежную специальную литературу и громадный массив источников. Другими словами, попробуем бросить именно предельно общий взгляд на историографию вопроса и его фактическую, событийную канву.

До второй половины XV в. даже самый строгий цензор не смог бы упрекнуть Германию в «неблагонадежности». Везде в Европе в XIV–XV вв. уже были восстания, крестьянские войны – Жакерия во Франции, порожденное идеями Джона Виклифа движение лоллардов, восстание Уота Тайлера в Англии, восстание чомпи, Долчино в Италии, гуситские войны в Чехии. И только в Германии ничего подобного не происходило. Но затем во второй половине XV в. в Германии начинают зарождаться капиталистические отношения. И вот формирование таких новых отношений в специфических условиях средневековой Германии приводит к резкому, как бы внезапному обострению социальной борьбы, причем эта борьба приобретает новый, невиданный дотоле характер. Впервые в истории человечества вспыхивает ранняя бюргерская революция. О ее приближении свидетельствовали уже события второй половины XV в. Так, в 1476 г. происходит выступление крестьян под руководством Ганса Бегайма и затем до 1517 г. Германию потрясают заговоры крестьянских организаций «Башмак» и «Бедный Конрад», а также волнения плебеев и бюргеров в городах. Представители

властей пытаются найти выход в имперских реформах. Но ситуация обостряется. Реформы не могли остановить рост революционного движения. Однако разные группировки этого движения оставались изолированными друг от друга, разобщенными. Они, как в басне Крылова, «тянули» все в разные стороны. Плебеи хотели одного, бюргеры – другого, дворяне – третьего. Объединить, сплотить эти группировки в единое движение можно было только выдвинув то единственно общее, что при разности задач и целей их роднило. Этим общим могла стать только католическая идеология. Создателем такой идеологии, под которой сплотились все революционные силы, явился августинский монах и профессор Виттенбергского университета, легендарный Мартин Лютер. В 1517 г. он выступил со своими «95 тезисами», которые были направлены против официальной Католической Церкви и злоупотреблений при торговле грамотами на отпущение грехов – индульгенциями. Эту дату традиционно считают началом Реформации. Латинское слово *reformatio* означает буквально «преобразование», «изменение». В историографии под Реформацией принято понимать широкое общественное движение, направленное против Католической Церкви и, вместе с тем, ставящее и решающее целый ряд духовных, социальных и политических, сказать больше, цивилизационных проблем. Вместе с тем это оказался целый ряд «микрореформаций», затронувших разные страны мира, в том числе Германию.

В 1524–1525 гг. движение достигает высшей точки. Происходит Великая Крестьянская война. Немецкое крестьянство выступает не только против церковного, но и против светского феодализма. Однако война потерпела поражение. После потопления в крови восставших начинается спад движения. О полном затишье мы можем говорить с 1535 г., когда пал последний оплот восставших – коммуна в вестфальском городке Мюнстере.

Но Реформация как движение против Католической Церкви продолжалась и после этого. Однако она теряет свой народный характер. Теперь главным ее содержанием становится борьба разных княжеских группировок, которые стремятся поделить между собой уже награбленное и власть. Эта борьба оканчивается в 1555 г. В этом году князья подписали между собой так называемый «Аугсбургский религиозный мир». Он провозглашал лозунг: «Чья власть – того и вера». То есть каждый князь

был вправе определять религию своих подданных. Если князь был католиком, то и все подданные должны были исповедовать только ортодоксальную католическую религию. Если протестант, то есть сторонник учения Лютера, то подданные могут быть только протестантами. Несогласные могли эмигрировать в соседние княжества или страны. Таким образом, Аугсбургский религиозный мир закрепил раздробленность Германии еще и по религиозному принципу. Это находит отражение и в нынешнем мире. Так, население Восточной Германии составляют главным образом протестанты, а Западной Германии – католики.

Такова предельно обобщенная схема событий, которым было суждено перевернуть мир. На первый взгляд в этих событиях нет ничего сложного. Но, тем не менее, проблема Реформации и Крестьянской войны в Германии вот уже столетия порождает споры. В чем же причина?

Можно предположить, что проблемой занимаются неинтенсивно. Отнюдь нет: изучается она больше, чем какая-либо другая проблема средневековой истории. Чтобы это проиллюстрировать, достаточно сослаться на лучшую библиографию по вопросам Реформации и Крестьянской войны, составленную западногерманским исследователем Карлом Шоттенлоером: она состоит из семи огромных томов по 600–800 страниц в каждом [5].

Может быть, источников мало? Однако и здесь дело обстоит совсем наоборот, чем при изучении вопросов раннесредневековой истории, когда исследователи вынуждены порой фантазировать, имея в основе весьма скудный запас источников. Лучшим справочником по источниковедению Реформации и Крестьянской войны в Германии продолжает оставаться фундаментальная работа Г. Вольфа, вышедшая еще в 1915–1922 гг. Она состоит из трех весьма солидных томов [7]. Только инициатор Реформации Мартин Лютер оставил творческое наследие, которое составляет 120 томов (Веймарское издание 1883–2009 гг.). Причем тома эти толстые, каждый по несколько сотен страниц [3].

Источники написаны на очень сложном языке XVI столетия. Поэтому часто даже в конце популярных изданий источников в Германии дается словарь параллельного перевода старонемецких слов на современный немецкий язык [Ref]. Одно и то же слово в источнике зачастую может обозначать разные вещи,

иметь свой тонкий подтекст. Язык того времени надо изучать по Библии, путем параллельного чтения на русском / украинском, немецком и старонемецком языках. Таким образом, трудность в обилии источников и в их прочтении. Источники предельно насыщены религиозной, богословской терминологией.

Но куда более серьезные проблемы в деле изучения Реформации создают вероисповедальные, конфессиональные препятствия. После раскола страны и исследователи раскололись на группировки католических и протестантских исследователей. При этом католические исследователи утверждали в своих трудах, что до XVI в. Германия процветала в лоне Святой Матери Католической Церкви, а потом явился сын дьявола Лютер и все разрушил, всех смутил [2]. Протестантские исследователи, напротив, утверждали, что до XVI в. Католическая Церковь в Германии запятнала себя, погрязла в пороках, но потом явился «сын Божий» Лютер и спас страну [см.: 6; 1 и др.].

Но дело даже не только в разности вероисповеданий исследователей и их симпатий и антипатий. И поныне 90 % всех работ по проблеме принадлежат либо теологам, либо написаны с теологических позиций. Толкование Реформации с социально-экономических и политических, культурологических позиций остается в аутсайдерах исторических исследований, а влияние на Реформацию других реформационных, религиозных по сути течений, движений иных эпох и стран тем более востребовано крайне редко, что демонстрируют публикуемые материалы международной научной конференции «Наследие Реформации», проведенной в Харьковском национальном университете имени В. Н. Каразина 20 ноября 2017 г. Тем не менее, каждый новый исследовательский шаг, каким бы скромным он не выглядел, ведет к расширению и углублению указанной выше проблематики, хотя, возможно, на это понадобятся еще столетия и сотни, тысячи новых исследователей, среди которых будут погребены наши скромные труды, чтобы, как зерна, брошенные неутомимым сеятелем в плодородную почву, дать всходы новым, лучшим.

Литература

1. *Hagenbach K. R. Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformatoren* / K. R. Hagenbach. Leipzig, 1851. 560 S.

2. *Janssen J.* Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters / J. Janssen. Bde 1–8. Freiburg, 1897–1917.
Bd. 2. Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525. 1897. 598 S.
3. *Luther M.* Werke. Kritische Gesamtausgabe / M. Luther; J. K. F. Knaake [Hg.]. Bde 1–120. Weimar, 1883–2009.
Bd. 1. Schriften 1512/18 (einschließlich Predigten, Disputationen). 1883. 710 S.
Bd. 2. Schriften 1518/19 (einschließlich Predigten, Disputationen). 1884. 758 S.
Bd. 3. Psalmenvorlesung 1513/15 (Ps. 1–84). 1885. 692 S.
4. *Die Reformation in Augenzeugenberichten* / H. Junghans [Hg.]. München: DTV, 1973. 544 S.
5. *Schottenloher K.* Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585 / K. Schottenloher. Bde 1–7. Stuttgart, 1956–1966.
Bd. 1. Personen A–L. 1956. X, 631 S.
Bd. 2. Personen M–Z: Orte und Landschaften. 1956. X, 760 S.
Bd. 3. Reich und Kaiser; Territorien und Landesherren. 1957. 569 S.
Bd. 4. Gesamtdarstellungen: Stoffe. 1957. VIII, 762 S.
Bd. 5. Nachträge und Ergänzungen. 1958. VIII, 546 S.
Bd. 6. Verfasser- und Titelverzeichnis. 1958. 677 S.
Bd. 7. Das Schrifttum 1938–1960. 1966. 690 S.
6. *Schröckh J. M.* Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation / J. M. Schröckh. Leipzig, 1804. 820 S.
7. *Wolf G.* Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte / G. Wolf. Bde 1–3. Gotha, 1915–1922.
Bd. 1. Vorreformation und Allgemeine Reformationsgeschichte. 1915. XIV, 582 S.
Bd. 2. Kirchliche Reformationsgeschichte. 1916.
T. 1. – XI, 362 S.
T. 2. – XII, 296 S.
Bd. 3. Namen- und Sachregister. 1922. IV, 79 S.

Summary

Sorochan S. B. General characteristics of the Reformation and the Peasants' War in Germany

The article makes an attempt to create the most general outline of the events of the Reformation and the Peasants' War in Germany and to outline the main problems arising from the study of very abundant sources. Difficulties are seen in the hypertrophied confessional approach of researchers, prevalence of theological interpretations, the study of theological traditions in dealing with specific issues, in disregard for the socio-economic and political components, as well as in insufficient attention to the reformation heritage of previous eras and countries.

Сергей Кариков
(Харьков)

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕФОРМАЦИИ В ТРУДАХ Ю. А. ГОЛУБКИНА

Научная деятельность Юрия Алексеевича Голубкина (1941–2010) на протяжении всей жизни ученого была сосредоточена вокруг единого смыслового центра – Реформации в Германии. С первых лет работы на историческом факультете Харьковского университета и до своего безвременного ухода из жизни Юрий Алексеевич неустанно трудился над изучением различных вопросов, связанных с возникновением, развитием и результатами реформационного движения. Решение этих вопросов определялось глубоким интересом исследователя к личности вождя немецкой Реформации – Мартина Лютера. В рамках настоящей работы ставится задача определить и вкратце охарактеризовать ведущие направления изучения немецкой Реформации, представленные в научных трудах Ю. А. Голубкина.

В начале 1970-х гг., в период работы над кандидатской диссертацией по теме «Общественно-политические взгляды и позиция Мартина Лютера во время второго периода раннебуржуазной революции в Германии (1521–1524 гг.)», Ю. А. Голубкиным были опубликованы первые статьи, посвященные различным аспектам Реформации. В них рассматривались как вопросы историографии реформационного движения [20; 23], так и исторические события первой половины 1520-х гг. – наивысшего подъема Реформации в Германии [17; 21]. Уже в этих работах Ю. А. Голубкин высказал ряд суждений, ставших новым словом в советской историографии Реформации. В частности, он определил сущность позиции Лютера в период виттенбергского движения 1521–1522 гг. как уточнение и четкое обоснование позиции. Одновременно Ю. А. Голубкин оспорил распространенный в то время в историографии СССР и ГДР тезис об «отступничестве» реформатора и его переходе на сторону княжеской

Реформации во время выступлений бюргерства и плебса в Виттенберге [17, с. 82].

После успешной защиты диссертации в 1974 г. Ю. А. Голубкин продолжил изучение Реформации, постепенно расширяя тематику исследования. Так, в статьях второй половины 1970-х – 1980-х гг. он обратился к ряду дискуссионных сюжетов истории реформационного движения: роли «цвиккауских пророков» в виттенбергском движении 1521–1522 гг. [16], деятельности Лютера во время пребывания в Вартбурге [18], отношению Лютера к учению и деятельности Томаса Мюнцера [19]. Решение названных проблем свидетельствовало о сохранении исследователем самостоятельности в оценках Реформации, позволявшей пересматривать устоявшиеся характеристики. Так, Ю. А. Голубкин подверг критике распространенные в историографии оценки «цвиккауских пророков» как застрельщиков виттенбергского движения и идеологов «народной Реформации». Ученый обоснованно указал на отсутствие в источниках периода 1521–1522 гг. подобных упоминаний и выдвинул предположение о том, что такие толкования роли «цвиккауских пророков» родились в среде реформаторов несколько лет спустя, под градом упреков со стороны идеологов феодально-католического лагеря [16, с. 98].

Среди работ Ю. А. Голубкина указанного периода следует отметить статью «Эволюция представлений Мартина Лютера о светской власти и ее роли в Реформации (1517–1525 годы)», опубликованную в «Ежегоднике германской истории» (Москва). В названной работе исследователь подробно рассмотрел представления реформатора о светской власти, религиозной организации и взаимоотношениях этих сфер, стремясь решить проблему союза Лютера с территориальной княжеской властью. Автор пришел к выводу, что провозглашение Лютером решающей роли князей при осуществлении Реформации было связано с неудачей попытки осуществления преобразований путем мирных реформ и последующим отмежеванием Лютера от радикальных направлений, происшедшим с началом Великой Крестьянской войны 1524–1525 гг. [15].

Указанный вывод основывался на глубоком изучении Ю. А. Голубкиным сочинений Лютера, в частности – произведения «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться». Как

отмечает В. А. Дятлов, перевод указанного произведения (как и другого сочинения Лютера «Открытое увещание ко всем христианам воздержаться от смуты и мятежа») был подготовлен еще в 1976 г. [25, с. 154]. Обращаясь к переводческой деятельности, Ю. А. Голубкин стремился к всестороннему раскрытию сущности Реформации, что предусматривало тщательное изучение творческого наследия её лидеров.

Помимо источниковедческого аспекта исследования Реформации, Ю. А. Голубкин в работах второй половины 1970-х – 1980-х гг. продолжил изучение историографии реформационного движения, расширив круг изучаемых вопросов. В частности, он обратился к таким проблемам, как эволюция взглядов Фридриха Энгельса на Реформацию и Крестьянскую войну [14], освещение деятельности Мартина Лютера в историографии ГДР [4], творчество профессора Харьковского университета М. Н. Петрова, в трудах которого значительное место занимали вопросы истории реформационного движения в Германии [8].

Историографические работы Ю. А. Голубкина были свободны как от комплиментарных, так и от гиперкритических оценок, основываясь на всестороннем изучении рассматриваемых трудов с учетом исторической эволюции их авторов. Такой подход позволил автору сделать обоснованные выводы относительно как имеющихся достижений в исследовании Реформации, так и дальнейших перспектив этого исследования.

В то же время Ю. А. Голубкин в статьях указанного периода углубил исследование событий Реформации первой половины 1520-х гг. В частности, им (совместно с В. А. Дятловым) была подготовлена работа, посвященная выяснению общественно-политических взглядов Андреаса Карлштадта и его позиции в Реформации [9]. Представленная в указанной статье характеристика сложной, противоречивой деятельности Карлштадта – реформатора, чья персона является сравнительно мало изученной на фоне интереса к личности Лютера, – засвидетельствовала стремление Ю. А. Голубкина к решению сложных проблем Реформации, перенятое от научного руководителя и его учениками.

В 1990-х – 2000-х гг. Ю. А. Голубкин активно продолжал изучение Реформации. Как отмечают исследователи, написанные тогда работы были подготовлены историком в пору наивысшего расцвета его интеллектуального потенциала [24, с. 144]. Одним

из подтверждений такой характеристики является подготовленный Ю. А. Голубкиным в 1992 г. сборник лютеровских работ периода 1520–1526 гг. «Время молчания прошло», в котором был помещен подробный историко-биографический очерк «Из любви к истине», посвященный жизни и деятельности реформатора в 1483–1525 гг. [2].

Используя в названной работе отдельные фрагменты своих предшествующих статей, Ю. А. Голубкин одновременно углубил характеристики многих проблемных вопросов: причин ухода молодого Лютера в монастырь в 1505 г., идейного значения лютеровских трудов 1520 г., отношения реформатора к рыцарскому восстанию и событиям Крестьянской войны. Помимо этого, безусловным достижением автора стало определение отличительных признаков Реформации как исторического феномена, качественно отличающегося как от средневековых ересей, так и от реформы церкви [2, с. 258–259]. На наш взгляд, не будет преувеличением оценка очерка «Из любви к истине» как лучшего исследования жизни и деятельности Мартина Лютера в отечественной историографии.

Следует отметить, что на рубеже XX–XXI вв. Ю. А. Голубкин также уделял значительное внимание дальнейшим трудам по переводу наиболее важных произведений Мартина Лютера. Для переводов Ю. А. Голубкина характерны глубокое знание тонкостей лютеранского вероучения, скрупулезный подбор слов, поскольку в теологических текстах важны даже мельчайшие нюансы смыслов [26, с. 43].

В связи с этим заслуживает нашего внимания и сборник «Жить и возвещать дела Господни», содержащий переводы важных трудов реформатора: «Малого» и «Большого» Катехизисов, «Шмалькальденских статей», принадлежащих к числу вероисповедных книг Евангелическо-Лютеранской Церкви, а также «Послания о переводе». Помимо переводов, в названном сборнике в качестве послесловия был помещен обстоятельный очерк Ю. А. Голубкина, сочетавший рассмотрение основного содержания и значения названных трудов Лютера с подробной характеристикой тех исторических условий, в которых они создавались [12].

В то же время Ю. А. Голубкин продолжал активное изучение жизни и деятельности Мартина Лютера. В его трудах пери-

ода 1990-х – 2000-х гг. нашли отражение и осмысление эпизоды жизни и деятельности реформатора, сравнительно мало изученные в историографии. К ним относятся вопросы о причинах и сущности напряженных духовных исканий молодого Лютера [1], об определении реформатором идейной позиции после завершения Крестьянской войны [11], о его вкладе в развитие территориальных структур Евангелической Церкви [7; 10; 21].

Значимым вкладом в изучение трудов многих поколений историков Реформации стала работа Ю. А. Голубкина «Мартин Лютер в советской и постсоветской историографии». Согласившись с определением посвященной реформатору литературы как «необозримой, необъятной» [5, с. 71], автор обратился к проблеме освещения жизни и деятельности Мартина Лютера в отечественной историографии новейшей эпохи. В рамках статьи исследователь, успешно применяя историко-сравнительный метод, сопоставил труды советской и постсоветской историографии с работами XIX – начала XX вв. (как созданными историками Российской империи, так и переводными), а также с исследованиями зарубежных авторов. Ю. А. Голубкин, уделив внимание научным, научно-популярным, учебным работам, в которых освещались события жизни и деятельности Лютера, пришел к выводу о необходимости создания «основательной, подлинно научной биографии великого реформатора» [5, с. 82].

Помимо этого, как и в предшествующие периоды своей деятельности, в 1990-х – 2000-х гг. Ю. А. Голубкин уделял серьезное внимание источниковедческому аспекту Реформации. Предметом его исследования в указанный период стали, в частности, такие произведения Лютера, как «К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы» [6], «Застольные речи» [13], духовные песни [1]. При этом Ю. А. Голубкин не ограничивался сугубо текстологическим анализом источников, уделяя внимание как общей исторической обстановке, в которой были написаны названные произведения, так и личности их автора – Мартина Лютера. Исследователь подчеркивал, что в своих сочинениях (в частности, в «Застольных речах») Лютер предстает перед читателем «не в помпезном облачении непогрешимого «пророка Божьего», а в своем повседневном

одеянии – как человек, которому свойственны заблуждения, искушения и падения» [13, с. 109].

В этих строках, как в зеркале, отражено подлинное отношение к жизни самого Юрия Алексеевича Голубкина – предельно искреннего, равнодушного к пышному славословию, чуждого всякой фальши, не терпевшего лицемерия. Такое отношение выражено и в его научных трудах, сочетавших живой интерес к предмету исследования с максимальной научной объективностью. Определяя главное побуждение к творчеству их автора, мы вправе повторить название его очерка: «Из любви к истине».

Таким образом, исследование Реформации в трудах Ю. А. Голубкина охватывало несколько основных направлений: изучение жизни, деятельности и творчества Мартина Лютера; рассмотрение событий реформационного движения 1520–1530-х гг.; характеристика источников по истории Реформации; анализ историографии Реформации. Значимость вклада исследователя в изучение каждой из указанных проблем определялась его высочайшей общей культурой, блестящей научной эрудицией, глубоким проникновением в содержание исторических источников, отсутствием преклонения перед устоявшимися в историографической традиции оценками деятелей и событий прошлого, а вследствие этого – самостоятельностью, обоснованностью выводов и четкостью их формулировок. Вследствие этого работы Ю. А. Голубкина сохраняют важнейшее теоретическое и практическое значение для новых поколений ученых, обращающихся к исследованию Реформации в Германии. В то же время следует надеяться, что сами эти работы станут объектом дальнейшего историографического изучения, что позволит всесторонне оценить весомый вклад Ю. А. Голубкина в исследование важнейших проблем истории Средневековья и раннего Нового времени.

Литература

1. Голубкин Ю. А. Вклад Мартина Лютера в создание немецких духовных песен / Ю. А. Голубкин // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2010. № 908: Історія. Вип. 42. С. 272–280.

2. Голубкин Ю. А. Из любви к истине / Ю. А. Голубкин // Лютер М. Вре-
мя молчания прошло. Х., 1992. С. 227–332.
3. Голубкин Ю. А. Истина рождается в огне сомнений и духовных ис-
каний (“Anfechtungen” «раннего» Лютера) / Ю. А. Голубкин // Вісник
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2008.
№ 816: Історія. Вип. 40. С. 20–30.
4. Голубкин Ю. А. Мартин Лютер в историографии ГДР / Ю. А. Голуб-
кин // Вісник Харківського університету. 1983. № 238: Історія.
С. 52–69.
5. Голубкин Ю. А. Мартин Лютер в советской и постсоветской исто-
риографии / Ю. А. Голубкин // Міцним оплотом є наш Бог. К., 2000.
С. 71–84.
6. Голубкин Ю. А. Мартин Лютер и его сочинение «К советникам всех
городов земли немецкой. О том, что им надлежит учредить и под-
держивать христианские школы» / Ю. А. Голубкин // Школа и пе-
дагогическая мысль Средних веков, Возрождения и начала Нового
времени. М., 1991. С. 190–193.
7. Голубкин Ю. А. Мартин Лютер и реформирование мессы / Ю. А. Го-
лубкин // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Ка-
разіна. 2001. № 526: Історія. Вип. 33. С. 52–60.
8. Голубкин Ю. А. М. Н. Петров как историк / Ю. А. Голубкин, О. И. Мо-
гилка // Вісник Харківського університету. 1988. № 316: Історія.
С. 25–31.
9. Голубкин Ю. А. Общественно-политические взгляды Андреаса Карл-
штадта и его позиция в Реформации / Ю. А. Голубкин, В. А. Дятлов //
Вісник Харківського університету. 1986. № 296: Історія. С. 109–117.
10. Голубкин Ю. А. Первые визитации в курфюршестве Саксонском /
Ю. А. Голубкин // Вісник Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна. 2002. № 566: Історія. Вип. 34. С. 64–72.
11. Голубкин Ю. А. После бури. (Что предопределило позицию Лютера
в 1526–1529 гг.?) / Ю. А. Голубкин // Вісник Харківського національ-
ного університету імені В. Н. Каразіна. 2000. № 485: Історія. Вип. 32.
С. 48–57.
12. Голубкин Ю. А. Послесловие / Ю. А. Голубкин // Лютер М. Жить
и возвещать дела Господни. Х., 2001. С. 335–350.
13. Голубкин Ю. А. «Учить, радовать и приводить в движение сердца»
(«Застольные речи» Мартина Лютера) / Ю. А. Голубкин // Вісник
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2007.
№ 762: Історія. Вип. 39. С. 101–110.

14. Голубкин Ю. А. Эволюция взглядов Ф. Энгельса на Реформацию и Крестьянскую войну в Германии / Ю. А. Голубкин, С. И. Баев // Вісник Харківського університету. 1981. № 214: История СССР и зарубежных стран. С. 59–67.
15. Голубкин Ю. А. Эволюция представлений Мартина Лютера о светской власти и ее роли в Реформации (1517–1525 годы) / Ю. А. Голубкин // Ежегодник германской истории. 1978. М., 1979. С. 111–128.
16. Голубкін Ю. О. До питання про роль «цвіккауських пророків» у віттенберзькому русі 1521–1522 років / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1975. № 118: Ист. сер. С. 93–100.
17. Голубкін Ю. О. Лютер і віттенберзький рух 1521–1522 років / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1974. № 104: Ист. сер. С. 75–83.
18. Голубкін Ю. О. Лютер у Вартбурзі / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1976. № 145: Ист. сер. С. 90–98.
19. Голубкін Ю. О. Мартін Лютер і Томас Мюнцер у 1521–1524 рр. / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1978. № 167: Ист. сер. С. 23–31.
20. Голубкін Ю. О. Мартін Лютер у радянській історіографії / Ю. О. Голубкін // Питання історії народів СРСР. 1973. Вип. 15. С. 66–71.
21. Голубкін Ю. О. На шляху до суверенної територіальної Євангелічної Церкви в курфюршестві Саксонському / Ю. О. Голубкін // Вісник Чернігівського педагогічного університету. 2004. Вип. 27. С. 9–12.
22. Голубкін Ю. О. Суспільно-політичні погляди Мартіна Лютера в 1521–1526 рр. / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1973. Вип. 7. № 94: Ист. сер. С. 45–52.
23. Голубкін Ю. О. Франц Мерінг про Лютера / Ю. О. Голубкін // Вісник Харківського університету. 1971. Вип. 5. № 62: Ист. сер. С. 44–49.
24. Домановский А. Н. Ю. А. Голубкин как медиевист. Цветок шафрана в рыцарской перчатке: «На том стою и не могу иначе» / А. Н. Домановский // Голубкин Ю. А. Исследования о Мартине Лютере: Статьи и воспоминания / Сост. А. Н. Токарев, С. А. Кариков. Х., 2011. С. 136–145.
25. Дятлов В. А. Памяти Учителя / В. А. Дятлов // Голубкин Ю. А. Исследования о Мартине Лютере: Статьи и воспоминания / Сост. А. Н. Токарев, С. А. Кариков. Х., 2011. С. 153–157.
26. Сорочан С. Б., Домановский А. Н. Четверть века пути в средневековье: медиевистика на историческом факультете Харьковского университета / С. Б. Сорочан, А. Н. Домановский // Вісник Харківського

національного університету імені В. Н. Каразіна. 2015. № 1145: Історія. Вип. 50. С. 41–58.

Summary

Karikov S. A. The Principle Directions of the Reformation Research in Yu. A. Golubkin's Works

The article describes the main works by the outstanding medieval scholar Yu. O. Golubkin devoted to the research of the Reformation. The principle directions of the Reformation studying in the works by Yu. O. Golubkin are determined. It is noted that the whole scientist's activity was connected with the Martin Luther works and Luther's participation in the Reformation studying. The conclusion about the necessity of Yu. O. Golubkin's works further studying as a weighty contribution to the Reformation historiography is made.

Андрій Домановський
(Харків)

КВІТКА ШАФРАНУ У ЛИЦАРСЬКІЙ
РУКАВИЧЦІ: «HIERSTENE ICH UND ICH KANN
NICHT ANDERS» (Ю. О. Голубкін як медієвіст)¹

В одній із останніх статей Юрія Олексійовича Голубкіна, присвяченій предмету його глибокого зацікавлення та невтомних наукових студій – життєвому шляху та творчому спадкові Мартіна Лютера – є такі рядки, які описують повернення Лютера з Вартбурга до Віттенберга: «...Засніжені дороги, ніч, самотній вершник, який наполегливо і безстрашно пробивається крізь заметіль до якоїсь піднесеної, відомої лише йому одному мети». У них, як і в усіх інших текстах, що вийшли з-під пера Ю. О. Голубкіна, знайшли яскравий вияв особливості його наукового обдарування – пильна увага до образності тексту, найдрібніших подробиць і деталей, якими, на перший поверхневий погляд, можна було б і знехтувати, а також зважений, багато разів вивірений і перевірений, що доходить до прискіпливості вибір найбільш точного словесного вираження і оформлення думки, воістину письменницький, художній дар слова.

Разом із тим саме ці рядки якомога краще підходять для характеристики особи Юрія Олексійовича, такого сприйняття Людини, Науковця, Викладача, яке складалося під час спілкування з ним у рідних і друзів, колег та учнів. Бездоганий середньовічний лицар або безстрашний вірний мушкетер, який незмінно прямує одного разу обраним шляхом служіння високому ідеалу без будь-яких, навіть найменших, відхилень і послаблень до самого себе – саме ті образи, які достовірно передають внутрішній етос життєвої позиції Ю. О. Голубкіна в її цілісності, без будь-якого поділу на складники, важливі більшою або меншою мірою.

Обстоювані Юрієм Олексійовичем ідеали були частиною його внутрішньої сутності і знаходили вияв у всьому, чим йому

¹ Перша публікація російською мовою [1], див. також [2; 3; 4].

довелося займатися. Для нього не існувало прохідних, другорядних, малозначущих речей, рутинного відбування служби. У всьому, чому приділяв свій час та сили Ю. О. Голубкін, він бачив складники незмінного шляху до тієї «величної мети», до якої йшов усе життя. Саме завдяки цьому свою біографію він завжди писав набіло, не допускаючи зім'ятих сторінок і кривих сюжетних ліній у викинутих чернетках. У той же час саме життя Ю. О. Голубкіна, його робота викладача, що повинна бути зразком для учнів в усіх відношеннях, нарешті, спеціалізація медієвіста, особливо предмет його наукових розвідок, значною мірою сприяли формуванню властивого йому світосприйняття, вимогливого ставлення до себе і до оточення.

Народився Юрій Олексійович 5 квітня 1941 р. у сім'ї Олексія Костянтиновича і Анастасії Іванівни Голубкіних у Москві, де після закінчення військового училища служив його батько. Початок війни застав родину в таборі у м. Солнечногорськ, звідки О. К. Голубкін був направлений на фронт, а Анастасія Іванівна, яка закінчила медичне училище, з важко хворим тримісячним сином відбула до батьків у Воронежську область, де працювала фельдшером. Сім'я возз'єдналася у Москві, де з 1944 р. по 1947 р. навчався у Військовій академії Олексій Костянтинович. Отримавши після закінчення академії звання підполковника, він був скерований на службу до м. Гродно (Білорусь), де Юрій Олексійович пішов у перший клас.

Кочове гарнізонне життя не давало сім'ї надовго осісти в одному місці, і Ю. О. Голубкіну довелося навчатись у школах багатьох українських міст, в яких служив його батько – Коростеня, Бердичева, Хмельницького, Луцька та низки інших. 1957 р. О. К. Голубкіна перевели на службу до Німецької Демократичної Республіки, де Юрій Олексійович 1958 р. закінчив радянську середню школу у м. Веймарі.

Після закінчення школи Ю. О. Голубкін, обравши спеціальність юриста, вступав на юридичний факультет Львівського державного університету імені Івана Франка. Успішно склавши вступні іспити і навіть відпрацювавши певний час на користь університету, він був відрахований зі списку тих, хто вступив, оскільки не мав стажу роботи, необхідного для вступу.

1960 р., пропрацювавши майже два роки різноробочим і вантажником у м. Луцьку Волинської області, Юрій Олексійович

знову подав документи на вступ до Львівського університету, однак цього разу обрав не юридичний, а історичний факультет, на якому навчався до четвертого курсу. 1964 р. він перевівся до Харківського університету, оскільки до Харкова під той час переїхали його батьки, і закінчив п'ятий курс на історичному факультеті ХДУ. Керівником наукової роботи Ю. О. Голубкіна став Генріх Венеціанович Фрізман, який, звернувши увагу на глибоке знання студентом німецької мови, рекомендував йому зайнятися вивченням Реформації у Німеччині і, передусім, діяльності Мартіна Лютера. Відтоді не лише наукова діяльність Юрія Олексійовича, але й усе його життя виявилось пов'язаним із різнобічним дослідженням життєвого шляху та творчого спадку Лютера.

Втім, вибір тематики наукової роботи ще повинен був остаточно визначитися, і Ю. О. Голубкін почав роботу над своєю кандидатською дисертацією не відразу після закінчення університету. З 1965 р. по 1970 р. він працював учителем історії у м. Кіровську Луганської області, служив у лавах Радянської Армії, працював вихователем Харківської спецшколи для неповнолітніх правопорушників. У цей же час молодий спеціаліст вступив до заочної аспірантури на кафедру історії середніх віків Харківського університету.

Проблемою було і те, що, за всієї глибокої ерудованості та знанні історії середньовіччя безпосередні наставники Юрія Олексійовича – талановиті харківські медієвісти Генріх Венеціановіч Фрізман, Анатолій Іванович Митряєв, Андрій Петрович Ковалевський, який став згодом офіційним науковим керівником кандидатської дисертації Юрія Олексійовича, не були, на жаль, фахівцями з історії Реформації у Німеччині. Це спонукало молодого науковця значною мірою самостійно, без професійної допомоги старших колег, а часом і всупереч їх наполегливим порадам і побажанням шукати свої підходи і прокладати оригінальні шляхи до матеріалів досліджуваної епохи, розвивати і відстоювати у полеміці власні ідеї та концепції дослідження.

З харківських медієвістів, мабуть, лише Любов Павлівна Калущька, дослідження якої з історії Франції XVI – першої половини XVII ст. найближче хронологічно і почасти тематично підходили до проблематики, що розроблялася Ю. О. Голубкіним, могла допомогти йому справді глибокою професійною порадою.

Саме вона сприяла вступові молодого фахівця до аспірантури, а згодом і його зарахуванню до штату кафедри історії середніх віків. Не випадково потім Юрій Олексійович, з вдячністю згадуючи своїх старших наставників, завжди на перше місце ставив саме ім'я Л. П. Калущкої.

Відсутність наукового керівника – вузького фахівця з досліджуваної Ю. О. Голубкіним тематики не була, втім, лише негативним чинником у контексті його становлення як дослідника. Навпаки, вона сприяло ранньому прояву наукової самостійності історика, привчала покладатися переважно і навіть виключно на власні сили і знання, слідувати лише за свідченням джерел, не зважаючи на помилкові думки інших дослідників, навіть якщо вони були підкріплені гучними науковими титулами, пильно вивіряти і ретельно перевіряти будь-яку ідею, кожне обстоюване у науковій роботі твердження.

Усе це сприяло становленню і багатократному посиленню почуття глибокої особистої відповідальності вченого за здійснене дослідження і здобуті результати, за кожне слово своїх наукових текстів. Саме завдяки цьому вагомим внеском у медієвістику стала захищена 1974 р. кандидатська дисертація Юрія Олексійовича «Общественно-политические взгляды и позиция Мартина Лютера во время второго периода раннебуржуазной революции в Германии (1521–1524 гг.)».

З такою само пильною скрупульозністю підходив Ю. О. Голубкін і до підготовки своїх навчальних курсів після того, як 1970 р. почав роботу на кафедрі історії середніх віків. За час сорокарічної роботи на історичному факультеті він блискуче викладав загальний курс історії середніх віків і численні авторські спецкурси: «Джерелознавство історії середніх віків», «Історіографія історії середніх віків», «Ранньобуржуазна революція у Німеччині», «Реформація і Селянська війна у Німеччині», «Медієвістика у Харківському університеті», «Релігія і Церква у Російській імперії, Радянському Союзі і незалежних державах, що виникли після його розпаду», вів спецсеминар з історії гуманізму в Німеччині.

Лекції Юрія Олексійовича відрізнялися бездоганно філігранною точністю побудови, що не допускала будь-яких необов'язкових, порожніх, непотрібних знань, і, водночас, відрізнялися досконалою ювелірною красою старанно підібраних прикладів

та порівнянь, відступів і доповнень, риторичних запитань і емоційних, часом епатуючих ескапад. Студентам назавжди запам'ятовувалася своєрідна манера читання лекцій, під час яких він походжав по аудиторії з рапірою в руках, немов утримуючи на її вістрі вислизуючу неспокійну думку і зосереджуючи на ній увагу слухачів. І ця рапіра ставала останнім штрихом, який робив гранично виразним і наочним той образ лицаря-мушкетери, який присвятив себе служінню Прекрасній Дамі, що виникав під враженням спілкування з Ю. О. Голубкіним.

Внутрішня сутність життєвої позиції науковця, дослідника і викладача наполегливо вимагала зовнішнього прояву і знаходила його у манері спілкування і символічних жестах поведінки. Юрій Олексійович, здавалося, перебував у безперервній готовності дати відсіч, скерувати свою зброю супроти будь-якого випадку, спрямованому проти Наукової Істини, що дбайливо ним оберігалася, і кинути рукавичку виклику кожному, хто звертався до її пошуку без належного ревного завзяття, ретельності і самозречення.

Втім, при цьому йому зовсім не були властивими начотництво, догматизм, нетерпимість до думки співрозмовника, він не нав'язував свою думку, але запрошував до спільних роздумів, спільного пошуку, закликав до самостійної думки, а не бездумного схиляння перед авторитетами. Цим він почасти нагадував античного філософа з його перипатетичною манерою навчання, коли під час прогулянки гаями Академії або Лікея Учитель ненав'язливо, у формі запитань і відповідей підводив учнів до власної думки. Він лише вказував на двері, що вели до знання, і допомагав відкрити їх, однак пройти крізь них кожен з учнів мав самостійно. Дійсно, будь-які заняття, що проводилися Ю. О. Голубкіним, жваво нагадували таку високоінтелектуальну прогулянку садом Науки у пошуках ваблячих квітів Істини.

Одним із яскравих прикладів прийому мнемотехніки, що приваблювали студентів на його лекціях з історії пізнього середньовіччя, була фраза: «Розквітла квітка ШАФРАНУ, зів'яв ІТІС Німеччини», яка в образній формі давала можливість легко запам'ятати, в яких європейських країнах процес розвитку капіталізму виявився незворотнім (ШАФРАН – Швейцарія, Англія, Франція, Нідерланди), а в яких його процеси сповільнювалися, згортали і навіть повертали назад (ІТІС – Італія, Іспанія).

У цьому поетичному порівнянні проявився і властивий Юрію Олексійовичу дар художнього слова, і роками відточувана майстерність талановитого викладача, і певні внутрішні, не завжди усвідомлювані ним самим особливості його ества. Однією з них була душевна молодість, не схильна до старіння й огрубіння, його душа не могла закостеніти, оскільки перебувала у безперервному пошуку Істини, химерні квіти якої він невпинно збирав, вирощував і плекав, немов витончений юнак, зображений на одній з фресок знаменитого Кносського палацу мінойської цивілізації на Криті.

Цей образ напівмістичної життєрадісної античності не випадковий для Юрія Олексійовича, адже з 1978 року, часу створення на історичному факультеті кафедри історії стародавнього світу та середніх віків, він був її викладачем, тісно співпрацюючи з колегами-античниками. Як зазначав він сам, творча атмосфера, яка завжди панувала на історичному факультеті Харківського університету і на кафедрі історії стародавнього світу та середніх віків, значною мірою сприяла його професійному зростанню. На довгі роки він став неодмінним учасником археологічної експедиції Харківського університету, яка працювала на античному поселенні Маслини у Північно-Західному Криму під керівництвом В. О. Латишевої. Зв'язки близької дружби пов'язували Ю. О. Голубкіна з Валерією Олександрівною, і саме він був її головним помічником під час вирішення всіх незліченних організаційних і побутових питань, якими сповнена повсякденна робота кожної польової наукової експедиції.

У дружній турботі та піклуванні щодо своєї колеги знайшла свій яскравий вияв ще одна характерна риса Юрія Олексійовича – лицарське ставлення до Дами. Він був рівною мірою галантним і чемним з колегами-викладачами та студентками, але головними у його житті завжди залишалися мама Анастасія Іванівна і дружина Лариса Миколаївна Назаренко, з якою він познайомився ще під час навчання у школі (у 9-му класі) у м. Луцьку. Мінливості армійської служби батьків (Л. М. Назаренко також походила з сім'ї військових) на довгі роки розлучили молодих людей, і тоді почалося їхнє багаторічне листування, яке стало справжнім романом у листах, що перемежовувались зустрічами, коли вони за найменшої можливості приїжджали

один до одного. 1973 р. відбулася їхнє весілля, і відтоді Лариса Миколаївна стала незмінною супутницею Юрія Олексійовича і його найближчим помічником.

Сім'я була для Ю. О. Голубкіна одним із двох рівних за своїм незаперечно високим значенням полюсів його життя, і турбота про близьких була для нього вкрай важливою. Після ранньої смерті двох своїх молодших братів (Олександра Олексійовича (1949 року народження) і Сергія Олексійовича (1955 року народження) він залишився єдиним чоловіком у роді, який підтримував усіх своїх близьких, особливо тепло, по-батьківськи опікувався племінницею Анею. Іншим полюсом, звичайно ж, була робота, викладацька і наукова, до якої він ставився надзвичайно відповідально.

Вже зазначалося, що Юрій Олексійович сприймав викладацьку роботу і наукову діяльність як лицарське служіння Прекрасній Дамі, в якому неприпустимими і навіть гріховними є поспішність та недбалість, і що значною мірою виробленню такої позиції сприяв сам предмет його наукових розвідок. Дійсно, саме під впливом глибокого вивчення Німецької Реформації, вдумливого знайомства з видатними творами Мартіна Лютера формувалися його наукові і життєві принципи, життєве кредо, своєрідний особистий символ віри. Відстоюючи його, Ю. О. Голубкин міг із повним на те правом повторити услід за Лютером: «На тому стою і не можу інакше».

Подібно до того, як Мартін Лютер боровся за те, щоб духовне життя кожного християнина ґрунтувалося на самостійному осягненні Святого Письма, а не на сліпому слідуванні тлумаченням католицьких ієрархів, Юрій Олексійович своїм прикладом закликав до скрупульозної роботи з першоджерелами, їх глибокого розуміння. Цілком закономірно у зв'язку з цим, що, продовживши після захисту кандидатської дисертації роботу з вивчення реформаційного руху у Німеччині, дослідник приділив головну увагу ретельним перекладам творів Мартіна Лютера, в яких справедливо вбачав ключ до розуміння духовного обличчя епохи. У перекладах для Ю. О. Голубкіна не існувало дрібниць, він міг довго підбирати слово, словосполучення або мовний зворот, що найточніше передають зміст перекладеного тексту, неодноразово повертатися до вже перекладеного уривку, прискіпливо перевіряти і нещадно правити його.

За радянських часів з тодішнім пропагованим на державному рівні атеїзмом, нетерпимою політикою по відношенню до Церкви і релігії, займатися цим було непросто, так само як і вивченням церковно-релігійної проблематики у державному вищому навчальному закладі. Через це багато писалось і перекладалось для себе, «у стіл». Однак і у цих призначених «для особистого користування» перекладах Юрій Олексійович був вірним собі, не допускаючи поспішності і недбалості. Тож не дивно, що вже у перші роки після розпаду Радянського Союзу з'явився підготовлений Ю. О. Голубкіним об'ємний збірник вибраних творів Мартіна Лютера 1520–1526 рр. «Время молчания прошло» (Харків, 1992 р.; друге видання – Харків, 1994 р.), забезпечений докладним ґрунтовним історико-біографічним нарисом і коментарями. Абсолютно заслужено це видання увійшло до десятки виділених «Книжным обозрением» кращих книг року у номінації «Інтелектуальний бестселер».

Значною мірою виходу у світ цього видання сприяли німецькі колеги Ю. О. Голубкіна, можливість активної співпраці з якими з'явилася у нього з початку 1990-х рр. Ключову роль у цьому зіграли поїздки вченого до Німеччини для участі у міжнародних наукових конференціях «Майбутнє соціалізму в Європі» (1990 р.) та «Операція «Барбаросса»» (1991 р.). Саме тут йому вдалося, завдяки яскравим фундованим виступам, привернути увагу німецьких колег, і вже 1992 року він отримав запрошення і взяв участь у роботі конференції перекладачів теологічної літератури у Галле (Німеччина) і теологічних співбесідах у Гальнкойрхені (Австрія), а впродовж 1993–1994 рр. пройшов стажування у Всесвітній Лютеранській Федерації (м. Ерланген, Німеччина).

Відтоді співпраця дослідника з німецькими колегами, з яких сам Юрій Олексійович з почуттям глибокої вдячності завжди згадував Генерального секретаря Мартін-Лютер-Бунда доктора Петера Шелленберга та пастора Ульріха Кляйнхемпеля, увійшло у постійне русло і принесло у середині 1990-х – на початку 2000-х рр. зрімі і вагомі плоди. Ними стали супроводжені ґрунтовним коментарем переклади творів Мартіна Лютера, двотомна книга Генріха Фауселя «Мартин Лютер. Жизнь и дело» (Харків, 1995–1996 рр.), переклад книг «Хорошего держитесь: Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском

Союзе и независимых государствах, возникших после его распада» (Харків, 1998 р., два видання) і «Классики теологии. Эпоха Реформации и Контрреформации» (Харків, 2005 р.) та багато інших проєктів.

Незаперечна наукове значення цих перекладів багаторазово посилювалося також їх активною затребуваністю серед російськомовних лютеран, які не знають німецької мови. Саме переклади Юрія Олексійовича відкривали для них можливість ознайомитися із найважливішими для їхньої віри релігійними текстами, і не буде перебільшенням сказати, що Мартін Лютер значною мірою говорив із ними за посередництва Ю. О. Голубкіна і його словами. Подібно самому Лютеру, який здійснив переклад Біблії на німецьку літературну мову і зробив її доступною німецькому народові, Юрій Олексійович робив твори видатного реформатора доступними тим лютеранам, які не знали німецької.

Усе це додавало перекладачеві сил й у той же час додатково посилювало його і без того високу вимогливість до себе, оскільки у теологічних текстах важливими були дрібні нюанси і відтінки смислів, і недостатньо точно вжите у перекладі слово могло неоправно спотворити думку, висловлену автором тексту. Окремої згадки у цьому плані, крім уже названих робіт, заслуговує насамперед збірник творів Мартіна Лютера «Жить и возвещать дела Господни» (Харків, 2001 р.), що містить Малий Катехізис, Великий Катехізис, послання про переклад та Шмалькальденські статті.

Відточена майстерність перекладача дозволила Ю. О. Голубкіну звернутися під той час також до перекладу поетичних релігійних творів – духовних пісень, тим більше, що до цього його підготував переклад другого тому книги Генріха Фауселя, який містив значну кількість віршів, перекладених Ю. О. Голубкіним спільно з його дружиною, Л. М. Назаренко. Після знайомства з цим перекладом у Німеччині пастор Ульріх Кляйнхемпель запропонував Юрію Олексійовичу перекласти з німецької мови збірку духовних пісень, й у середині 1990-х був підготовлений і вийшов друком «Русско-немецкий сборник духовных песен» (Ерланген (ФРН), 1995 р.), що мав спільні переклади Юрія Олексійовича та Лариси Миколаївни. Підготовлені ними переклади виявилися настільки майстерно виконаними, що 15 з них включили до числа 400 кращих перекладів духовних віршів, перекладених на музику.

Нарешті, у цей час Ю. О. Голубкін на новому, ще більш глибокому рівні звернувся до вивчення історії Реформації у Німеччині, життєвого шляху і творчої спадщини Мартіна Лютера. У короткому біографічному нарисі пам'яті Юрія Олексійовича Голубкіна складно детально проаналізувати його наукову спадщину, і, вочевидь, цей аналіз слід здійснити в окремих спеціальних роботах, проте можна виділити два досить виразно позначених, значних періоди наукової творчості історика: 1970–1980-і рр. і друга половина 1990-х – 2000-і рр. При цьому саме другий з виділених етапів становить найбільший інтерес, оскільки написані тоді роботи були підготовлені істориком у пору найвищого розвитку його інтелектуального потенціалу.

У 1990-і рр. почалася також співпраця Юрія Олексійовича з Харківською лютеранською громадою, куди вперше він був запрошений після виходу книги «Время молчания прошло» з ініціативи засновника громади Миколи Геральдовича Кожушкова для виступу з лекцією про Мартіна Лютера. Відтоді ж Ю. О. Голубкін виступив редактором багатотомного зібрання творів Митрополита Харківського і Богодухівського Никодима (М. С. Руснака), з яким його пов'язували теплі стосунки і тривала спільна робота над богословсько-філософським журналом «Віра і розум».

Тісно співпрацював Юрій Олексійович зі ще одним харківським періодичним виданням – історико-культурологічним збірником Східного інституту українознавства імені Ковальських «Схід–Захід» (головний редактор – професор В. В. Кравченко, директор Інституту і завідувач кафедри українознавства Харківського університету). Ю. О. Голубкін виступив в якості перекладача з німецької «Історії України та українських козаків» Й.-Х. Енгеля, яка послідовно, окремими частинами друкувалась у кожному новому випуску збірника.

До цієї своєї роботи Юрій Олексійович ставився так само відповідально, як і до своїх основних наукових штудій, не роблячи жодної різниці між передмовою до книги Митрополита Никодима, уточненням особливостей перекладу українською мовою творів Й.-Х. Енгеля чи публікацією спільно з А. С. Голубкіною рукописів відомого дореволюційного харківського історика М. М. Луніна, підготовкою чергової фундаментальної статті про Мартіна Лютера або перекладом його творів.

Так само вимогливим був Ю. О. Голубкін і до своїх учнів, які писали під його керівництвом курсові та дипломні роботи, готували до захисту кандидатські дисертації. Під керівництвом Юрія Олексійовича були захищені три дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук: В. О. Дятлова «Реформационное движение в городах Саксонии и Тюрингии в 1521–1524 гг.» (1983 р.), О. А. Гаврюшенко «Филипп Меланхтон: гуманист и реформатор (1517–1524 гг.)» (1988 р.)¹ та С. А. Карікова «Реформация и становление Евангелической Церкви и школы в Брауншвейге» (2006 р). Усі вони, значною мірою саме завдяки скрупульозності наукового керівника, який ретельно відбирав своїх учнів і наполегливо вимагав від них високої якості роботи, прискіпливо знайомлячись з текстом дослідження і нерідко досить в'їдливо його критикуючи, стали вагомим внеском у вивчення Реформації у Німеччині.

Однак далеко не тільки на науковому та викладацькому терені дотримувався Ю. О. Голубкін одного разу обраного символу віри. Він не ділив життя на значущі і менш значущі частини, висока вимогливість і принциповість, поєднані з глибокою особистою скромністю і підвищеним почуттям справедливості, були найважливішими складниками його повсякденного життя, стосунків з друзями, колегами, студентами. Нерідко лише він один брався виступити з наболілого питання і відкрито висловити те, про що багато хто думав, але з тієї чи іншої причини не наважувався або не вважав за потрібне висловитись.

Траплялося, Юрій Олексійович відстоював свою позицію без найменшої надії на успіх, прекрасно розуміючи явну неможливість вчинити по совісті там, де доведеться діяти суто раціонально і формально. Він не відступав навіть тоді, коли бачив, що його виступ лише зашкодить йому самому і нічим, крім моральної підтримки, не допоможе людині, яку він заповзвся оборонити. Мабуть, одного разу вдягнуті лицарські обладунки не дозволяли іншого *modus vivendi*, ніж кинути одну рукавичку

¹ Другим науковим керівником В. О. Дятлова й О. А. Гаврюшенка виступив завідувач кафедри історії стародавнього світу та середніх віків професор В. І. Кадеев, що було необхідним передусім для дотримання формальних вимог і офіційного затвердження тем дисертаційних досліджень з історії релігії, які вкрай неохоче приймалися у ті часи вченими радами.

як виклик в обличчя несправедливості для того, щоб мати можливість дбайливо оберігати шафранну квітку совісті в іншій.

Колегам і учням на історичному факультеті Харківського університету і кафедрі історії стародавнього світу та середніх віків буде болісно бракувати того тихого голосу совісті, який і зараз звучить при думці про те, як вчинив би і що сказав би у тій чи іншій важкій ситуації нелегкого морального вибору Юрій Олексійович Голубкін.

Hierstehe ich und ich kann nicht anders.
So wahr mir Gott helfe!

Література

1. Домановский А. Н. Цветок шафрана в рыцарской перчатке: «На том стою и не могу иначе» / А. Н. Домановский // Голубкин Ю. А. Исследования о Мартине Лютере: Статьи и воспоминания / Сост. А. Н. Токарев, С. А. Кариков; отв. ред. С. Б. Сорочан. Харьков, 2011. С. 136–145.
2. Домановский А. Н. «На том стою и не могу иначе». Памяти Юрия Алексеевича Голубкина (1941–2010) / А. Н. Домановский // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2011. № 965: Історія. Вип. 43. С. 256–259.
3. Сорочан С. Б., Домановский А. Н. Четверть века пути в средневековье: медиевистика на историческом факультете Харьковского университета / С. Б. Сорочан, А. Н. Домановский // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2015. № 1145: Історія. Вип. 50. С. 41–58.
4. Голубкін Юрій Олексійович (05.04.1941–14.09.2010) // Кафедра історії стародавнього світу та середніх віків Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна: бібліогр. покажч. / За ред. С. Б. Сорочана, С. В. Д'ячкова, А. М. Домановського. Харків, 2018. С. 10–16.

Summary

Domanovskiy A. Saffron flower in knight's glove: «Hier stehe ich und kann nicht anders» (Yu. O. Golubkin as a medievalist)

The article deals with a biography, personal features and main works by Yuri Olexiyovych Golubkin (1941–2010) – the outstanding medievalist, scholar of Reformation and prominent translator of Martin Luther's works.

Володимир Дятлов
(Чернігів)

**«ЯК ТРЕБА ПО-ХРИСТИЯНСЬКІ БОРОТИСЯ...».
ПРОБЛЕМА МЕТОДІВ РЕФОРМАЦІЇ
У ВЧЕННІ ТА ДІЯЛЬНОСТІ
АНДРЕАСА КАРЛШТАДТА (1486–1541)**

У вченні та діяльності видатного німецького реформатора Андреаса Боденштайна Карлштадта питання про методи реалізації реформаційної програми є найбільш складним і таким, що викликає суперечливі оцінки та судження істориків. Реформатор не прийняв лютерівський шлях поміркованих реформ, поступового переходу до нової релігійної євангельської організації. Жорстке і непримиренне ставлення Карлштадта до «слабких вірою», прихильників папської церкви, заклики примусити їх прийняти нову віру, негайно ввести нове богослужіння і очистити храми від ікон дають підстави говорити про нього як про ідеолога радикалізму, схильного до насильницьких дій. В той же час він рішуче відмежувався від Томаса Мюнцера і громади Алльштедта, відмовився від його пропозиції приєднатися до збройної боротьби. У такому випадку постає питання, чому він зазнав переслідувань як винуватець «селянського заколоту»? Чому він постійно виступав проти насильства, але заворушення і заколоти відбувалися там, де він проводив свої реформи? Як і якими методами він намагався зламати опір папської церкви і здійснити Реформацію?

Історики доклали чимало зусиль для з'ясування характеру методів Реформації Карлштадта, проте знайти точні відповіді на поставлені вище питання й досі не вдається. Тон і вектор дискусії, яка продовжується до сьогодні, було задано на початку XX століття Германом Барге, автором ґрунтового двотомного дослідження життя та діяльності Карлштадта, і його непримиренним опонентом істориком і теологом Карлом Мюллером. Перший наполегливо доводив, що Карлштадт був рішучим противником «заколоту», не визнавав і уникав насильства як засобу вирішення релігійних та соціальних питань [8, S. 259], а другий, навпаки, називав його ідеологом революційних методів, поси-

лаючись при цьому на низку насильницьких виступів «простого народу» у Віттенберзі та інших містах, до яких був причетний реформатор [21, S. 478–479].

Дж. Х. Вільямс, автор фундаментальної праці з історії радикальної Реформації, вважав Карлштадта представником «революційного спіритуалізму» і тим самим «змістив» його до «лівого табору» Реформації [28, р. 583]. Р. Зідер визначив Карлштадта як ідеолога авторитаризму і головного опонента лютерівського лібералізму у проведенні реформ [13, р. 5–6]. А. Лаубе наполягав на приналежності реформатора до ідеологів радикального бюргерського руху, які відмежувалися від поміркованого і революційного напрямків і намагались провести «середню лінію» у Реформації [18, S. 323]. Г. Мюльпфурдт висловив цікаву і обґрунтовану думку про те, що радикальна Реформація сформувалася на основі «лівого лютеранства» і Карлштадт із «лівого лютеранина» у 1521–1522 роках стає «лідером радикально-бюргерського напрямку» [23, S. 206, 215]. Найбільш складною виявилася проблема визначення позиції і радикалізму Карлштадта за часів Селянської війни 1524–1525 років. Дискусію викликали спроби представити його як одного із провідних ідеологів повсталого селянства [25, 9]. З. Лоосс дійшла висновку, що під час Селянської війни він виступив противником революційних методів і залишився проповідником «пасивного опору», який виключав насильницькі методи боротьби [14, 15, 16, 17].

Проблема радикалізму Реформації Карлштадта знайшла своє рішення у дослідженнях Юрія Голубкіна. Порівнюючи позицію Лютера і Карлштадта під час Віттенберзького руху 1521–1522 років, він дійшов висновку, що яблуком розбрату для них виявилось питання про засоби, способи і методи проведення перетворень і досягнення поставлених завдань. На думку історика, Карлштадт і його тогочасний соратник Цвіллінг, на відміну від Лютера, виступали прихильниками рішучого, негайного втілення у життя принципів вчення про загальне священство віруючих. Відтак, Лютера турбували, у першу чергу, не зміст програм ідеологів радикальних угруповань, а прагнення реалізовувати їх «революційними» методами. Дослідник послідовно обстоював тезу про те, що на ранній стадії Реформації програма Лютера мала всеосяжний характер, передбачала перетворення не лише церкви, а й усіх сфер життя суспільства. Радикальні

угруповання у цей час не змогли сформулювати і представити альтернативні варіанти реформ і намагалися головним чином мобілізувати суспільство на негайне втілення у життя лютерівського задуму. Лише напередодні Селянської війни радикальні і революційно налаштовані ідеологи, у першу чергу Томас Мюнцер, сформулювали програму глибоких соціально-політичних перетворень і таким чином посилили розкол реформаційного табору. Однак навіть за цих умов розбіжності у методах мали першорядне значення [1, 2, 3, 4, 5]. На думку Ю. Голубкіна, суспільно-політична програма Карлштадта була відносно поміркованою, на відміну від методів її реалізації [6].

Визначення позиції Карлштадта ускладнює те, що у його багатій спадщині можна знайти заяви та декларації, що демонструють доволі радикальні заклики, які можна розцінити як наміри силою змусити папський клір і його захисників прийняти нову віру, і клятвені запевнення у непричетності до «заколоту», заяви про те, що він противник будь-якого насильства. Таку суперечливість можна пояснити еволюцією поглядів реформатора, який змінював їх залежно від ситуації. Слід також розрізняти декларації і реальні дії та вчинки. Важливо при цьому враховувати те, що його опоненти з католицького табору, а пізніше і вчорашні соратники намагалися представити його як одного із головних винуватців «великого заколоту», Селянської війни і поставили його на одну дошку з Мюнцером.

Питання про методи проведення реформ вперше було поставлено Карлштадтом влітку 1521 року, незадовго до початку практичних перетворень у Віттенберзі. У трактаті «Пояснення цього висловлювання: Царство Небесне здобувається силою і ті, які докладають зусилля, наближують його. Матвій 11» він недвозначно заявляє про свою прихильність до теології страждання, що не допускала насильницьких дій проти папської церкви і «тиранів», які захищають її. За його словами, Матвій у своєму висловлюванні мав на увазі те, що Царство Боже страждає від насильства і тиранії, але влада тиранів і насильників буде знищена не людьми, а Богом. Для підтвердження своїх слів він посилається на Псалом 147 про силу Божого Слова і про обрані народи [17, S. 268].

Теологія страждання Карлштадта була продовженням теології хреста, сформульованої Лютером на Гейдельберзькому диспуті 1518 року. Сутність її полягала у тому, що доля христ-

янина – несення хреста Христового, що можливо лише для істинно віруючої людини, готової смиренно прийняти страждання як покарання Господнє. Теологія страждання виступала невід’ємною частиною ідеї мирного проведення реформ і створення істинного християнського співтовариства за допомогою Слова і непохитної віри у свою правоту. На думку Карлштадта, сила Слова і сила Духа – головні засоби досягнення Царства Небесного. Нова Церква, сила якої у Божому слові, буде створена духовною зброєю: «Слово Боже – це меч, яким переслідують нападників. Воно – молот, який їх трощить. Воно – вогонь, який спалює ворогів» [10, S. 15]. За його словами, Царство Боже страждає від насильства і віроломства, але тільки Бог покінчить з владою насильників. Віруючі у жодному разі не повинні діяти таким же способом, як ті, хто глузиться над церквою Христа. Церква як спільнота віруючих завжди страждала від насильства, утисків і гонінь. Тому справжні віруючі повинні терпіти насильство і гоніння, протистояти світським і духовним тиранам тільки духовною зброєю, насамперед, Словом [10, S. 16].

У його трактатах постійно говориться про «Боже слово», «внутрішнє Слово», «живе Слово», «Божу силу» [27, Bl. Eiiijf]. Для нього це не метафори, а медіуми, які містять Божу благодать, справжній зміст віри. У такому випадку, Закон – це Слово Боже, яке Бог дав Христу. Це Слово виражено в Дусі, який відкриває справжній сенс і зміст Закону. Царство Боже можна здобути тільки через випробування, страждання і приниження, оскільки у них проявляється і випробовується істинна віра і святість. Карлштадта надихає те, що «пророки, Мойсей, Йоганн і всі ті, хто проповідували Царство Боже після хрещення Йоганна, страждали від принижень, переслідувань і насильства» [10, S. 16–17].

Реформатор сприймав гоніння і переслідування як Боже покарання, накладене на нього в ім’я його ж блага, заради досягнення Царства Божого: «Сказав Єремія: “Ти покарав мене і я став розумнішим”. Бог шляхом гоніння і випробування спокусами наставляє нас подібно тому, як учитель вчить за допомогою різки ... Так, Давид осягав Боже слово через спокуси ... Оскільки члени Царства Божого осягають Боже слово через безліч спокус у них є надія і вітха» [10, S. 16–17]. Однак страждання і жертви у справі перетворення християнства не будуть марними,

оскільки створене у муках і боротьбі Царство Боже буде настільки міцним, що його ніхто не зможе здолати навіть силою. Головне на такому тернистому шляху дотримуватися «Писання, яке не зможуть здолати не лише попи і священники, що діють силою проти Царства Божого, але навіть натовп гвалтівників, який у більшості своїй буде складатися з мирян» [17, S. 268].

Теологія хреста і страждання Карлштадта була не лише продовженням вчення Лютера, а й мала принципові відмінності. Лютер був прихильником «духовного заклоту», який передбачав пасивний спротив мирян, бойкот старого богослужіння, відмову відвідувати папську церкву тощо. Миряни, таким чином, страждають від того, що влада не хоче приймати нову віру і проводити реформи. Карлштадт, навпаки, обстоює ідею страждання мирян за їхню активність та діяльність у здійсненні перетворень. Він дає формулу такої активності – «за словом одразу має слідувати діло». Реформатор наполягав на тому, що, оскільки влада від Бога, то вона має правити за Божими законами. Відтак, завдання влади проводити реформи у дусі Божого права, покінчити з ідолопоклонством, очистити храми від ікон, здійснити інші релігійні перетворення, примусити усіх підданців слідувати новому, істинному вченню.

Однак, яким чином повинні діяти суспільство, його інститути, якщо влада чинить несправедно й відмовляється проводити реформи, визначені Божим правом? Його відповідь однозначна: здійснювати перетворення, незважаючи на протест і незгоду влади. Виправданням цього була ідея, згідно якої Божа Істина, Божі закони і заповіді вищі за будь-який авторитет влади. Християни мають право діяти проти волі влади, якщо йдеться про виконання Божої волі: «християни не повинні озиратися на владу, а незважаючи на неї, без зайвих розмов вирубати й викинути усе, що суперечить Богу» [11, Т. 1, S. 96]. Однак така активність мала свої межі, які він визначає у своїх відносинах з Мюнцером, ідеологом революційної боротьби.

Таким чином, здійснення масштабного перетворення Церкви і суспільства, утвердження справжньої віри – це тривалий шлях страждання, і людина, яка ступила на цей шлях, повинна бути готовою принести у жертву власне життя. Теологія страждання від самого початку передбачала конфлікти з владою і церковною ієрархією. Важливо зазначити, що така теологія

формувалась на початку Реформації, у той час, коли її прихильники складали, за їхніми словам, «маленьку жменьку».

Теоретичні положення про жертовність і страждання у протистоянні з «тиранами» реалізувати у практичній діяльності виявилось справою непростую. У жовтні 1521 р. у Віттенберзі було порушено питання про реформу меси і запровадження євангельського богослужіння. У тамтешньому університеті 17 жовтня відбувся великий диспут за тезами Карлштадта, в яких він із притаманною йому ретельністю доводив необхідність введення нового богослужіння [22, S. 193–194, 207–208]. У центрі дискусії постало питання про методи Реформації: хто має право і яким чином має здійснити реформи? Чи припустимими є примусові дії по відношенню до духовенства і мирян, які не бажають приймати нововведення? У своєму виступі Карлштадт висловився за право «маленької жменки» реформаторів проводити перетворення: «ми всі повинні виступити проти фарисеїв і при цьому нас не повинне хвилювати їхнє роздратування» [8, S. 323]. Він висловив також застереження: не допускати заколотів і насильницьких дій, що можуть спровокувати репресії. Не поділяв він також обережної позиції поміркованих реформаторів про необхідність обмежуватися лише проповіддю і погоджувати всі свої дії з владою.

Не менш рішуче у цьому диспуті виступив Філіп Меланхтон. Використовуючи парафраз із Євангелія, гуманіст сформулював гасло, яке відразу ж стало крилатим: «хто поклав руки на плуга, той не повинен озиратися назад». Карлштадт погодився з ним, але тут же застеріг: «Треба робити все так, щоб не давати противникам приводу для наклепів і звинувачень у насильстві» [22, S. 323].

Місяць потому після того, як відбулися масові заворушення і виступи студентів та містян на підтримку реформ, Карлштадт змінює свою риторику, закликає їх до рішучих дій і не засуджує насильницьких дій «натовпу». У цей період він разом із віттенберзькими однодумцями захищає право проводити реформи «знизу», за активної участі «громад», парафій, нижчих ланок церковного управління, широких верств віруючих, не чекаючи рішень Соборів, рейхстагу та княжих ландтагів. При цьому він разом з групою віттенберзьких реформаторів не виключав того, що при закритті монастирів, усуненні католицької меси і богослужіння можуть відбутися насильницькі дії: «Якби Христос

боявся усіляких ускладнень, розколів, заколотів, воєн, інших смертних випадків при перетворенні світу за допомогою Євангелія, то він мав би припинити свої проповіді» [22, S. 283]. Відповідальність за це покладалась на противників Євангелія: «Це не наша вина. Це вина не тих, хто вчить і проповідує істинне Боже слово, а тих, хто із заздрості й ненависті, заради власного марнославства й користі не хоче приймати істину, терпіти і страждати за неї, а тільки перешкоджають і душать її» [22, S. 283].

Карлштадт наважився проводити перетворення всупереч забороні курфюрста. Як розцінити цей демонстративний акт непокори владі? Тут можна простежити спробу спрямувати Реформацію у річище масового народного руху, в якому перетворення здійснюють усі, хто прийняв нову віру, окремі реформатори, громади, міські ради. Його не зупинили крайнощі масових виступів, погроми церков, некерована поведінка натовпу, особливо молодих людей.

Наприкінці січня 1522 року він наважився ще на один крок – відмовився виконати волю курфюрста Фрідріха Саксонського. Міська рада, до якої він звертався, відступила від попереднього наміру провести перетворення і не пішла на загострення відносин з курфюрстом, який заявив про свій намір дотримуватися положень імперського мандата від 20 січня 1522 року про заборону реформ. Більшість віттенберзьких реформаторів під різними приводами пристали до поміркованої позиції. У міській раді перемогу здобули прихильники лояльного ставлення до церковної політики курфюрста, вони готові були віддати йому пальму першості у проведенні реформ. Захисники ідеї міської автономії та самостійної церковної політики, переважно це були представники цехів, опинилися у меншості. Комунально-громадська Реформація свій перший іспит на міцність не витримала. Князівська влада з її розгалуженою адміністративною системою виявилася, таким чином, більш дієздатною та впливовою. Прийнявши «Новий статут» міста, який передбачав релігійну автономію громади, міська рада не поспішала втілювати його положення у життя, побоюючись того, що нові кроки спричинять опір захисників старої церкви.

За нових обставин дискусія про те, хто і яким чином повинен проводити реформи, переходить в іншу площину. У центрі дискусії постає не питання про право «маленької жменьки» здійс-

нювати перетворення, а питання про участь і роль «простого народу» в оновленні церкви і суспільства. Карлштадт висловився за довіру до народу. Не все подобалося йому у поведінці «натовпу», особливо хуліганські витівки студентів і міських молодиків. Однак у цій ситуації він поведився як реформатор, який не міг поступитися принципами. Можна дорікати йому відсутністю гнучкості, здатності реагувати на зміни у політичному пасьянсі в Імперії. У проповідях і виступах на початку лютого 1522 року він робить наголос на праві громади проводити реформи, незважаючи на опір влади, повчає своїх слухачів, як «те чи інше можна змінити спільними зусиллями». Під впливом цих закликів на початку лютого у Віттенберзі стався «штурм ікон».

Радники курфюрста від імені свого патрона вимагали припинити «бунтівні» проповіді і звинуватили його у підбурюванні до «заколоту». У відповідь на ці звинувачення Карлштадт рішуче заявляє про неприйняття насильства: «Якщо у мене є вороги, то я вдячний за те Богові. Але я їх не боюся, тому що я впевнений у своїй правоті. Я хочу також про себе сказати, що я ненавиджу заколот і уникаю його. Бог дасть, що мої хвальки не піднімуть з часом заколоту, який є недоброю справою. Я забороняю заколот. Навіть, якщо до цього примушують бідну людину, то вона все одно повинна чинити по-християнськи» [7, S. 15]. Тут чітко можна простежити розбіжності між риторикою непокірності Карлштадта, адресованою широкому загалу та громаді, і риторикою його смиренності у посланнях до можновладців. Реформатор, по суті, намагався балансувати на межі між владою і громадою й провести у такий спосіб реформи. Після вмовлянь князівська влада вдалася до рішучих дій – йому було заборонено проповідувати та здійснювати будь-які перетворення.

За часів своєї опали, що настала одразу за відмовою підкоритися владі, і віттенберзької невдачі з проведенням реформ, Карлштадт знову заявляє про себе як про ідеолога теології хреста, прихильника мирного проведення реформ. У березні 1523 року у творі «Про простоту Божої волі» він недвозначно говорить про це: «О Боже, звільни Твій полонений народ. Подай йому твою широку долоню, щоб він не нехтував більше Ім'ям Твоїм. Допоможи, Господи, настав той час. Навчи нас Твоїй волі і зроби так, щоб ми хотіли і могли зробити те, що Ти хочеш, будь це життя або смерть» [27, Bl. 13v]. Він неодноразово звертається

до ідеї встановлення «справедливості, в одних випадках вона тлумачилася як об'єктивна даність, а в інших набуває характеру революційного гасла. Він подає її, швидше, як попередження про небезпеку порушення балансу сил між владою і підданими.

Впродовж наступних років, напередодні та за часів Селянської війни 1524–1525 років, він продовжує декларувати свою прихильність до теології хреста і страждання. На її основі він заперечує ідею союзу для збройної боротьби проти «тиранів», ідеологом якої виступив Мюнцер. Стверджуючи активність людини у світі, Карлштадт обмежує її Божою волею. Про це свідчить його теза про розмежування Божого і земного царств. Для Мюнцера небесне життя не що інше, як земне життя, доведене до досконалості, при якому восторжествує загальне начало. У такому випадку зникає часова межа між небесним і земним світом. Карлштадт дуже обережно ставився до цієї думки, розуміючи, що вона націлена на повне соціальне і політичне перетворення земного життя, доведення його до ідеалу. Він пише Мюнцеру: «Ми живемо у країні смерті, і поки ми пов'язані плотським життям, Христова справедливість не може восторжествувати у нас» [24, S. 386–387].

Відкрито Карлштадт не конфліктував з Мюнцером, незважаючи на низку розбіжностей з ним у теологічних питаннях. Свою відмову вступити до «союзу» Мюнцера він пояснив тим, що це – союз людей, а вони, на його переконання, не можуть створити справедливе суспільство, оскільки будуть утверджувати свої людські закони і порядки, виходити з того, що їм вигідно [8, S. 415–416].

1524 року починає наростати хвиля відкритих протестів і заворушень у містах та сільських регіонах, що виявляли тенденцію до організаційної та ідеологічної єдності. На лідерство у цьому найбільш крайньому крилі починає претендувати Мюнцер. За цих обставин Карлштадт виявився володарем «золотої акції», яка могла вирішити долю реформаційного руху в цілому. Князівських чиновників хвилювало те, що фанатики, «швермери всіх земель» можуть об'єднатися навколо нього.

У середині липня 1524 року в той момент, коли Карлштадт вже дописував останні сторінки розлогого твору, спрямованого проти Лютера і його стратегії поступового, повільного реформування церкви і релігійного життя, надійшов лист від Мюнцера, в якому той звертався до свого «брата» з пропозицією вступити

до його «союзу» для боротьби з «безбожниками» і «тиранами» і закликав його залучити до цієї організації велике гірниче місто Шнееберг, де у цей час рух очолив Георг Амандус, та 15 інших громад. Звернення Мюнцера розлютило Карлштадта настільки, що в люті він розірвав лист. Гнів пройшов швидко. Верх взяв страх – залишивши лист без відповіді, можна було опинитися у числі односторонніх альянсівського заклотника. Лист було склеєно, після недовгих роздумів 19 липня він відповів своєму «брату» відмовою у м'якій, але недвозначній формі [24, S. 468].

Карлштадту вдалося переконати свою паству в Орламюнде, де він був обраний парафіяльним священиком, відхилити запрошення Мюнцера і його альянсівської громади вступити до «союзу». У своїй відповіді громада Орламюнде доволі чітко заявила про своє неприйняття насильницьких дій і збройної боротьби проти «тиранів», захисників папської церкви. Аргументація зводилася до теології хреста і, головне, до визнання того, що збройний виступ, повстання дадуть привід католицьким силам придушити реформаційний рух. Відповідь громади Орламюнде побудована як своєрідний трактат, в основу якого покладено теологію хреста. Виразність і лаконічність цього документу заслуговує на те, щоб навести його повністю.

«Громада Орламюнда громаді Альянштедта. Про те, як треба по-християнськи боротися.

Мир вам від Бога, Господа нашого Ісуса Христа. Дорогі брати, ваше послання, яке зараз перебуває у наших руках, ми, наскільки дозволили нам наші знання, прочитали і з розумінням поставилися до того, що спонукало вас написати про те, що терзає і мучить християн, будь вони за вас або проти. З приводу вашого прохання про те, щоб ми так вчинили і підтвердили це письмово та інше. Знайте ж, ми від вас свою братську вірність не приховуємо, через яку ми таким чином, (якщо, звичайно, ми правильно, а не перекручено зрозуміли ваш лист) абсолютно нічого не зможемо зробити так, [як ви просите]. Цього нам ніхто не зможе наказати, адже Христос наказав Петру вкласти свій меч у піхви і не дозволив боротися за Нього за допомогою [меча], незважаючи на те, що час і година його страждань були вже близькими. Тому, коли прийде наш час постраждати за правду Божу, то ми не кинемося до ножів і списів, і не станемо відстоювати тільки власними силами вічну волю Отця нашого. Ми щодня молимо Його послати

нам Його милість. Якщо ви також маєте намір озброїтися проти ворогів наших, то вдягніться у потужну броню і непробивний щит віри, про що писав Святий Павло до Ефесян у 6 [главі], і тоді ви напевно переможете і осоромите ворогів ваших, причому так, що вони жодним чином не зможуть вам протистояти. Але ви пропонуєте вчинити інакше: щоб ми стали вашими соратниками, об'єдналися з вами і стали вашими союзниками, і посилається при цьому на Писання 2. Пар. 34., де мова йде про те, що Йосія уклав заповіт з Богом і народом. Ми ж з цього тексту [Писання] дізналися також, що Йосія, після того, як йому потрапила до рук книга Закону, уклав заповіт тільки з Господом, оскільки він у всьому хотів йти за Господом, дотримуватися і зберігати у своєму серці Його Закон, Його заповіді і статуту, воскрешати слова заповіту, що написані у цій книзі, і зобов'язати народ слідувати цьому заповіту. Це означає, що цар і народ рівною мірою уклали союз із Богом. З цього слідує, що якщо б він уклав союз, як з Богом, так і з народом, то його серце було б розбите. Тоді йому б хотілося однаково догодити Богові і людям. Христос же сказав так: "Ніхто не зможе служити двом панам". Тому, дорогі брати, якби ми об'єдналися з вами, то ми б перестали бути вільними християнами, а були б прив'язаними до людей, що відразу ж викликало б тільки хулу на адресу Євангелія. Тоді тирани зраділи б і заговорили: "Ці твердили, що шанують тільки Бога, а тепер об'єдналися з іншими [людьми], значить їхній Бог недостатньо сильний, щоб їх захистити. Крім того, вони хочуть створити свою секту, вчинити розбрат і заколот. Їх слід задушити і знищити, поки вони не стали сильнішими за нас". Таким чином, ми даємо їм тільки привід для цього і не помремо за справжню Божу правду. Що сказав про це Бог? Хіба не спричинило б все це за собою осквернення і крах Божої істини? Не те все це, дорогі брати. Покладатися слід тільки на Бога, як це робив цар Іудеї, Парараліпоменон 13. Так він переміг своїх ворогів, так само і діти Ізраїлю ледь не повстали проти гноблення фараонів, але незважаючи ні на що все відбулося чудесним чином і за допомогою віри. Тому слухайте і слухайте чисті слова Бога, кожен до міру свого таланту, і не звертайте уваги навіть на те, якщо своєю наполегливістю налаштуєте проти себе тиранічні сили. Тому що ні апостоли, ні Божі святі, ні сам Христос не були пов'язані [з людьми]. В іншому випадку, ваше вчення покаже те, наскільки ви далекі від Бога. Ми дуже хочемо, щоб на нас

зійшов Святий Дух, і за допомогою Його ми хотіли б щедро поділитися [з вами] дарами Божими. І, якщо Він зажадає від нас встати на захист віри, то ми з радістю виступимо вперед і постійно за неї, не дивлячись на те, що проти нас скипить уся лютя тиранів і погубить усіх нас. Однак, все це [ми будемо робити] тільки за допомогою і з опорою на Бога. Тому, дорогі брати, вчіть діяти тільки відповідно до вічної волі Бога, Отця нашого, тому як Він послав нам через Сина Свого, Христа, Святий Дух. Так нехай же і ваше серце буде вільним від усіх спокус і тоді Бог приведе [всіх] до злагоди» [12, S. 108–109].

Ставлення Карлштадта і його громади до «союзу» свідчило про категоричне неприйняття ними методів боротьби, які сповідував Мюнцер. Невдовзі після цього листа Карлштадт під час зустрічі з Лютером в Єні 22 серпня 1524 р. поскаржився йому на те, що його ототожнюють з Мюнцером: «Я ще раз заявляю: Ви приписуєте мені насильство і неправду і зараховуєте мене до розбійного духу, але я з цим духом нічого спільного не маю і не причетний до заколоту. Я публічно разом з усіма протестував проти цих братів» [12, S. 384, 391]. Лютер погодився з доводами свого візаві: «Дорогий доктор, не потрібно [пояснювати] цього. Я читав цей лист, який ви написали Томасу від імені орламюндців, і повністю вірю, що Ви противилися заколоту і були проти нього» [26, S. 393].

У цілому Карлштадт заперечував як лютерівський повільний шлях реформ, так і ідею насильницького революційного перетворення церкви і суспільства, який намагалися здійснити Мюнцер і революційно налаштовані анабаптисти. Те, що Лютер надалі поставить його на одну дошку з Мюнцером, можна пояснити тим, що за умов гострого протистояння кожна зі сторін не визнавала «середньої» лінії у реформаційному русі. Лютер і його оточення будуть оцінювати позицію і діяльність Карлштадта як заколотника і бунтівника. Не менш важливим є особистісний чинник, який впливав на ставлення Лютера до діяльності Карлштадта. Заворушення і погроми під час проведення реформ відбувались в інших містах та громадах, де діяли прихильники і соратники Лютера. Однак з його боку це не викликало обурення і звинувачень у заколоті. Негативне ставлення до Карлштадта було обумовлене тим, що той прагнув бути самостійним і незалежним у проведенні реформ і намагався здобути лідерство у Реформації.

Меланхтон у листі до Еразма Роттердамського від 30 вересня 1524 року наголосив на категоричному неприйнятті Лютером заволодіння і насильства і вказав на його рішучі дії проти угруповання «фанатиків», серед яких, на його думку, головні – «карлштадтіанці». Меланхтону вдалося переконати Еразма. У відповіді від 10 грудня 1524 р. Еразм повідомляє, що у Базелі опубліковано шість трактатів Карлштадта про Причастя, які спричинили заворушення у Берні, а тамтешній друкар Томас Вольф потрапив за них до в'язниці. Еразм підозрює, що Карлштадт є, як назвав його Меланхтон, «кровожерливий наставник» (*blutrünstiger Lehrer*) [20, S. 89]. Таке визначення реформатора поряд із посиланнями на появу трактатів про Причастя не є випадковим. Вчення реформатора про символічне значення Причастя розцінювалось у лютерівських колах як освячення і знак радикалізму, свавілля, виправдання насильства. Карлштадту після подій Селянської війни 1525 року доведеться довго, з документами у руках доводити, що він противник заволодіння і не причетний до масових повстань та заворушень. У листі до Лютера від 18 червня 1525 року він запевняє: «Заколот, який зараз поширився до французьких земель, ворогом якого я був і ненавидів його, на який я не покладався і покладатися не хочу. Я писав і відповідав Вам, що я нічого не вчиняв, і зараз ще раз сповідаюся, оскільки тепер я розумію злочинність цього світу. Обіцяю нічого не писати і маю наміри бути покірним курфюрсту» [19, S. 85–86]. Обіцянка не «нічого не писати» стосувалася, перш за все, теми Причастя.

Карлштадт пояснив свою непричетність до заволодіння в серії невеликих трактатів, які об'єднав під назвою «Вибачення». Лютер прочитав їх з деяким запізненням, написав до них передмову і видав окремою брошурою. У передмові до «Вибачення» Лютер вказав на гіпотетичний характер вчення свого опонента про Таїнства і навіть вважав його корисним для подальшого вивчення складних теологічних питань. Однак він ще раз чітко провів грань між вченнями, заснованими на Дусі, і вченнями, в основі яких лежить Євангеліє. Лютер не бачив нічого поганого у тому, що його опонент не відмовився від своїх поглядів [11, Т. 2, S. 105].

Все сказане вище дає змогу стверджувати, що радикалізм Карлштадта не допускав жодного компромісу з католицизмом, у той час як Лютер залишався відкритим для діалогу з князями

і вищими церковними ієрархами, готовими до реформування Церкви. У поглядах Карлштадта досить чітко простежується максималізм, характерний для революційних епох: реформи слід проводити негайно, незважаючи на політичні та соціальні обставини. Реформація дала перші модерні зразки такого максималізму, впевненості її лідерів у правильності своїх ідей та своєї непогрішимості. Реформатор був послідовним прихильником теології хреста і страждання, невід'ємною складовою якої була ідея мирного проведення реформ і створення істинного християнського співтовариства за допомогою Слова. Водночас він виступав за право мирян і громади проводити реформи, незважаючи на опір влади, що дає підстави характеризувати його метод як активний «духовний заколот». На практиці це призводило до безсилля перед князівською владою, яка мала розгалужений і дієвий арсенал впливу на реформаційний рух.

Література

1. Голубкін Ю. О. Лютер і Віттенберзький рух 1521–1522 років // Вісник Харківського університету. 1974. № 104. Історія. Вип. 8. С. 80–81.
2. Голубкін Ю. О. До питання про роль цвіккауських «пророків» у віттенберзькому русі 1521–1522 рр. // Вісник Харківського університету. 1975. № 105. Історія. Вип. 9. С. 80–81.
3. Голубкін Ю. О. Мартін Лютер і Томас Мюнцер у 1521-1524 рр. // Вісник Харківського університету. 1978. Історія. Вип. 10. С. 23–30.
4. Голубкин Ю. А. Некоторые вопросы периодизации истории раннебуржуазной революции в Германии // Вестник Харьковского университета. 1985. № 268. С. 61–68.
5. Голубкин Ю. А. Из любви к истине // Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер. с нем. Историко-биограф. очерк и комментарии Ю. А. Голубкина. Харьков, 1992.
6. Голубкин Ю. А., Дятлов В. А. Общественно-политические взгляды Андреаса Карлштадта и его позиция в Реформации // Вестник Харьковского университета. 1986. № 296. С. 109–117.
7. Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung. Anfang 1522. / Hg. v. H. Barge. Leipzig, 1912.
8. Barge H. Andreas Bodenstein von Karlstadt. Bd. 1–2. Leipzig, 1905; Barge H. Luther und Karlstadt in Wittenberg. Ein kritische Untersuchung // Historische Zeitschrift. 1907. Bd. 99. S. 256–234.

9. *Hoyer S.* Karlstadt: Verfasser der Flugschrift "An die Versammlung gemeiner Bauernschaft?" // Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1987. H. 2. S. 136–137.
10. *Karlstadt A.* Das reich gotis leidet gewaldt, und die gewaltige nehmen oder rauben das selbig // Preuss J. S. Carlstadt's "ordinacionies" and Luthers liberty. A study of the Wittenberg movement 1521–22. Cambridge (USA), 1974. S. 15.
11. Karlstadt's Schriften aus den Jahren 1523–1525 / Hrsg. von E. Hertzsch. Halle (Saale), 1956–1957. T. 1–2.
12. Karlstadt in Orlamünde / Hg. E. Hase // Mitteilungen der Geschichts- und altertumsforschenden Gesellschaft in Osterlandes. Altenburg, 1858. Bd. 4. S. 41–125.
13. Karlstadt's Battle with Luther Documents in a liberal-radikal Debate / Ed. by R. Sider. Philadelphia, 1978.
14. *Loof S.* Zur Haltung radikal – bürgerlicher Kräfte vor und während des Bauernkrieges: Das Beispiel Karlstadt // Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1988. H. 4. S. 325–330.
15. *Loof S.* Die frühe Martin Luthers Ideologie und revolutionere Wirklichkeit in der Zeit von Reformation und Bauernkrieg. // Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1974. H. 10. S. 57–119.
16. *Loof S.* Zur Haltung radikal – bürgerlicher Kräfte vor und während des Bauernkrieges: Das Beispiel Karlstadt // Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1988. H. 4. S. 325–330.
17. *Loof S.* Andreas Bodenstein von Karlstadt Haltung zum "Aufruhr" // Querdenker der Reformation Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung. Würzburg, 2001. S. 265–276.
18. *Laube A.* Radikalität als Forschungsproblem der frühen Reformationsgeschichte // Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 1987. H. 3. S. 218–230.
19. Dr. Martin Luthers Briefwechsel: mit vielen unbekannten Briefen und unter vorzüglicher Berücksichtigung / Hrsg. De Wette. Bd. 1. Leipzig, 1866.
20. *Matthius M.* Die Anfänge der Reformatorischen Theologie des Andreas Bodenstein von Karlstadt // Querdenker der Reformation Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung. Würzburg, 2001. S. 87–110.
21. *Müller K.* Andreas Bodenstein von Karlstadt. 1 Teil. Karlstadt und die Anfänge der Reformation von Hermann Barge. Leipzig, 1905. XII u. 500 S. // Historische Zeitschrift. 1907. Bd. 96. S. 479–480.

22. Müller N. Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522 // Archiv für die Reformationsgeschichte. 1908/09. Jg. 6. S. 161–226; 261–325.
23. Mühlpfordt G. Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luther – Erbe des „linken Flügels“ // Die Weltwirkung der Reformation. Internationales Symposium anlässlich der 450. Jahr Feier der Reformation in Wittenberg von 24. bis 26. Oct. 1967. Berlin, 1969. Bd. 1. S. 205–225.
24. Müntzer Thomas. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit v. P. Kirn. Hrsg. G. Franz. Güterslohe, 1968. S. 386–387.
25. Peters Ch. An die Versammlung gemeiner Bauernschaft (1525) // Zeitschrift für Beyerische Kirchengeschichte. 1985. Bd. 54. S. 1–27.
26. Die sogenannten Acta Jenesia, oder Bericht von der Handlung zwischen Luther und Karlstadt zu Jena. 1524 // Luther M. Sämtliche Werke. Erlangen, 1855. Bd. 64. S. 384–404.
27. Von mannigfeltigkeiten des eifeltigen einigen willen gottes. Was sund sey. Andreas Bodenstein von Carolstat eyn newer Ley. Anno. M. D. XXIIj. Bl. Eiiijf.
28. Williams G. H. The Radical Reformation. Philadelphia, 1962.

Summary

Dyatlov V. “To Struggle the Christian Way...”. The Problem of Reformation Methods in Andreas Karlstadt’s Doctrine and Activity (1486–1541)

The personality of Andreas Karlstadt, the German reformer, traditionally draws a great attention of historians. Still the problem of methods of his Reformation idea realization still remains rather debatable. The author of the article presents a new thesis that the reformer actually was a consistent adherent of cross theology, an integral part of which was an idea of peaceful reforms implementation and creation of a real Christian community through the Word. At the same time he supported the right of laymen and community to implement the reforms in spite of the authority resistance, which characterizes him as an ideologist of an active “clergy plot”. In opposition to Martin Luther, the reformer rejected the strategy of slow and gradual reformation of church and religious life. Nonetheless, together with his community in Orlamund he claimed the unacceptance of Thomas Munzer’s suggestion to join the “Union” for the armed struggle against Catholics.

Петро Котляров
(Київ)

МІЖ ІДЕЄЮ ТА КОМПРОМІСОМ: РЕЛІГІЙНА ТА ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ФІЛІПА МЕЛАНХТОНА ПІД ЧАС РЕГЕНСБУРЗЬКОГО РЕЙХСТАГУ

Важливою складовою суспільно-політичних практик відомого реформатора і гуманіста Філіпа Меланхтона (1497–1560) була участь у політично-релігійних заходах загальноімперського масштабу. Попри внутрішні переконання і небажання втручатися у політичні процеси, Меланхтон, однак, неодноразово був змушений виступати у ролі теолога-політика. Нагальна необхідність неодноразово змушувала його покидати університетські аудиторії й брати участь у різноманітних заходах, де вирішувалися як суто німецькі проблеми, так і загальноімперські. Однак функція політика не була притаманна психологічній організації Меланхтона. Вихований у гуманістичному середовищі, знавець грецької, латини та давньоєврейської мов Меланхтон вважав справою життя викладацьку, а не політичну діяльність, до якої він завжди відчував відразу. До цього долучались і проблеми, пов'язані з нерозумінням та відсутністю підтримки своїх одновірців, нехтування політичними лютеранськими лідерами релігійними принципами на догоду політиці. Тому у спробах досягти внутрішнього балансу між власними релігійно-етичними уявленнями та роллю, яка нерідко йому відводилася у політичних іграх, Меланхтон, судячи із джерел, відчував когнітивний дисонанс, як зараз прийнято називати цей стан у сучасній психології¹.

Ми спробуємо проаналізувати публічну релігійно-політичну діяльність Філіпа Меланхтона у контексті психологічних проблем, що були спричинені непритаманною йому діяльністю та з'ясувати межі компромісів, які для себе окреслив мислитель. Це питання важливе з огляду на те, що нерідко Меланхтона у наукових роботах подають як діяча, який легко нехтував ідеєю

¹ Вперше цей термін запровадив Леон Фестингер (1957 р.).

заради компромісу [1, S. 51; 2]. Тому актуальність проблеми полягає у необхідності комплексно дослідити багатоаспектну, часом неоднозначну діяльність Філіпа Меланхтона, якого нерідко називають «батьком екуменізму» і зрозуміти, наскільки далеко міг зайти реформатор у спробах пошуку компромісу.

Полеміка навколо зазначеної проблеми була започаткована ще у XVI ст., коли Меланхтона почали звинувачувати у відході від ідей М. Лютера. Це породило полеміку і, як наслідок, було видано кілька «реабілітаційних» біографій [3, S. 2]. Сучасні наукові роботи нерідко представляють Меланхтона як вченого-гуманіста, який лише завдяки впливу М. Лютера вимушено «трансформувався» у реформатора [4, S. 32].

Питання щодо місця Філіпа Меланхтона у політичних процесах конфесійного століття ставилося дослідниками ще у XIX ст. Однак вивчення цієї проблеми із залученням приватного епістолярію і з урахуванням психологічного портрету Меланхтона, наскільки нам відомо, ще не здійснювалось. Дослідники торкалися лише участі реформатора у рейхстагах [5; 6].

Корпусом документів для вирішення поставлених питань є листи гуманіста, написані до і під час роботи Регенсбурзького рейхстагу 1541 р., а також листи його соратників, друзів та родичів. Використано і кілька промов та трактатів Меланхтона. Наше звернення до листування пояснюється тим, що у листах, як зазначає сучасна дослідниця Л. Репіна, «...закарбований індивідуальний досвід, емоційне переживання і той чи інший рівень осмислення» [8, с. 345]. До того ж отримані тоді Меланхтоном листи – це не що інше, як фіксація «...погляду збоку», який містить «...так звану об'єктивну інформацію» [8, с. 345]. Подібний наратив є важливим засобом для реконструкції образу Меланхтона, сконструйованого його сучасниками. Цінність меланхтонівських его-документів полягає також у тому, що вони писалися, коли Меланхтону виповнилося майже 45 років. Зрілий діяч, із цілком усталеними поглядами, життя якого понад 20 років проходило у самому серці Реформації, людина, znana далеко за межами Німеччини, і з якою листувалися королі, можновладці, релігійні діячі та гуманісти. Тому ці листи документально зафіксували зріз поглядів зрілого мислителя. Вони, отже, доповнюють новими штрихами психологічний портрет Меланхтона. До того ж особистість в его-документах постає не ізольованою,

а у взаємодії із соціальним середовищем, з притаманними йому культурними й інтелектуальними традиціями.

Якою була причина скликання Регенсбурзького рейстагу? По-перше, Аугсбурзький рейхстаг (1530) і створення Шмалькальденського союзу (1531)¹ змінили політичну ситуацію в Німеччині. На 1536 р. Шмалькальденський союз, до якого також входила Швейцарія, перетворився на важливого політичного гравця, а його діяльність вийшла за межі імперії. Союз намагався залучити до антиабсбурзької боротьби такі країни, як Франція та Англія. Створена ж на противагу союзу Католицька ліга (1538) виявилася невливовою². За таких умов Карл V намагався знайти мирне вирішення проблеми у проведенні міжконфесійних переговорів, які б відбулися разом із ґрунтовним релігійним диспутом [9, S. 146–149].

По-друге, 1541 р. султан Сулейман захопив столицю угорського королівства Буду. Ця подія не на жарт стривожила імператора та князів, змусивши католиків та протестантів шукати на певний час примирення і шляхів до об'єднання. Проте, як небезпідставно стверджує англійська дослідниця Е. Глізон, протестантські князі хоч і боялися турецької загрози, проте страх перед посиленням особистої влади імператора у разі перемоги над турками виявився ще більшим [10].

Попри взаємні фобії, Європа змушена була консолідувати свої сили для відповіді Сходу. Ініціатором релігійного диспуту, який передував би створенню політичного союзу, виступив імператор. Подібні диспути вже мали місце в історії Німеччини і відбулися вони фактично напередодні Регенсбурзького рейстагу: у Хагенау та Вормсі (1540–1541). На жаль, диспути виявилися безрезультатними і показали свою неефективність. Проте імператор не залишив спроб використати ще одну можливість. Для цього і був скликаний диспут і рейхстаг у Регенсбурзі.

Рейхстагу передувала ґрунтовна підготовка. Попередньо передбачалося, що на диспуті мали обговорити Аугсбурзьке віро-

¹ Шмалькальденський союз був створений ще у грудні 1530 р. у Шмалькальдені (Тюрингія), але офіційне підписання договору про союз відбулося 27 лютого 1531 р.

² 1545 р. Католицька ліга фактично розпалася. Її відродження і активізація відбудеться перед Тридцятилітньою війною.

сповідання 1530-го р. Для цього 15 жовтня 1540 р. у Регенсбурзі зустрілися представники католиків (Йоганн Гроппер, канонік Кельну і Герхард Вельтвік, імперський секретар) і протестантів (Мартін Буцер і Капіто) для вироблення положень, які мали бути основою для колоквіуму. Головним питанням було розуміння первородного гріха і виправдання. Однак ще до диспуту католицька партія категорично відмовилася від запропонованого алгоритму, що не завадило Буцеру 1541 р. все ж надіслати чорновий варіант попередньо узгоджених на зустрічі питань протестантському князю курфюрсту Йоахіму Бранденбурзькому із проханням ознайомити з ним протестантських князів і Мартіна Лютера. Цей документ, який складався із 23 статей, згодом отримав назву Регенсбурзької книги. Однак Лютер, прочитавши статті, зауважив, що вони не влаштують жодну зі сторін, а Меланхтон взагалі заявив: це не статті, а гієна, вочевидь, маючи на увазі, що ця міфічна тварина володіє здатністю говорити і спокушати людей до гріха [11, S. 576]. Отже, ще до початку переговорів вимальовувалася загальна картина взаємного неприйняття.

Табір лютеран мав представляти Філіп Меланхтон, як і 11 років тому на Аугсбурзькому рейхстазі. Його листи не були офіційними документами. Вони написані до колег і родичів, нерідко під впливом тих подій, що найбільше вражали Меланхтона. Ці враження були переважно негативними. Вони виникали з усвідомлення того, що його ім'ям та авторитетом намагаються освятити неприйнятні для нього особисто речі, а також неповаги до його думки з боку представників влади. До цього варто додати також суб'єктивно відчуту Меланхтоном неефективність політичних лідерів. Все це створювало ефект «утоми» від політики, що і видно із листів, яких за час роботи рейхстагу Меланхтон написав близько 80-ти.

Протестантський табір, як напередодні рейхстагу, так і під час його роботи, не відрізнявся гомогенністю. Курфюрст Саксонії Йоганн Фрідріх, офіційний керівник Шмалькальденського союзу, докладав неабияких зусиль для створення єдності в лавах союзників, проте це було надскладним завданням [12, s. 301, 321-327]. Воно посилювалося ще й тим, що друга особа в керівництві шмалькальденців – ландграф Філіп Гессенський – шукав прихильності імператора, а, отже, виступав радше союзником Карла V, аніж шмалькальденців.

Невизначена поведінка Філіпа цілком пояснюється тим, що на 1540 р. набула розголосу бігамія ландграфа. Цей факт, який змушені були визнати і навіть виправдовувати Лютер і Меланхтон, викликав значне суспільне обурення і гнів імператора, а, отже, змушував ландграфа шукати шляхів примирення з імператором коштом відмови від консолідованої політики із протестантами. Наслідком стало підписання таємної сепаратної угоди між ландграфом та Карлом V від 13 червня 1541 р. [13, S. 254–259, nr. 74]. Закулісна діяльність ландграфа неминуче приводила до непорозумінь і конфліктів серед лютеран-союзників [12, S. 297–300].

Не існувало повної єдності й у середовищі другого ешелону делегації – протестантських теологів. Кожен із них – яскрава і самодостатня особистість. Окремі з них, з огляду на характер і переконання, апіорі не були здатні до компромісу, а дехто взагалі відмовився приїхати на диспут. Наприклад, Кальвін, який після вигнання зі Швейцарських кантонів (1538) перебував у Страсбурзі, у цьому протестантському «Новому Єрусалимі», абстрагуючись від недавніх швейцарських жахів, тривалий час не мав жодного бажання брати участь у фактично політичній акції. Однак за наполяганням Мартіна Буцера, який ознайомив Кальвіна зі строкатою палітрою міжконфесійних проблем, все ж прийняв запрошення, хоча згодом із гіркотою написав: «Вони тягнуть мене до Регенсбурга, незважаючи на те, що у мене немає жодного бажання» [14, р. 101].

Католицьку сторону презентували не менш знані та яскраві особистості. Це кардинал Гаспар Контаріні (1483–1542), відомий релігійною толерантністю¹, Йоганн Гроппер (1503–1559)² та знаний ще із часів Лейпцігського диспуту (1519) професор Інгольштадського університету Йоганн Екк.

Узагальнюючи події і розстановку сил напередодні рейхстагу, варто зауважити, що курфюрст Саксонії і керівник Шмалькальденського союзу Йоганн Фрідріх зіткнувся з потужною опозицією щодо намірів збереження єдності союзу як у середовищі ідеологічних противників, так і в особі ландграфа Гессенського.

¹ Кардинал Гаспар Контаріні входив до заснованої за Лева X «Ораторії божественної любові» і вважав за необхідне проведення внутрішніх реформ католицької церкви.

² Йоганн Гроппер, відомий католицький теолог, юрист і церковний політик, шанувальник Еразма Роттердамського.

Ситуація ускладнювалася ще й тим, що курфюрст мав усі підстави остерігатись імператора і тому не міг особисто приїхати на рейхстаг. Усвідомлення зазначених неприємних фактів змушувало Йоганна Фрідріха до вироблення достатньо жорсткої тактики контролювання делегації протестантів-теологів. Цінуючи Меланхтона як високоосвіченого фахівця курфюрст, однак, мав небезпідставний сумнів у твердості гуманіста-еразм'янця, побоюючись, що останній може знехтувати деякими положеннями Апології та погодитися на компромісне рішення. Курфюрст особисто розробив докладну інструкцію для богословів [15, S. 123–132], якої вони повинні були неухильно дотримуватися. Особливе місце в інструкції зайняли настанови щодо Меланхтона. Він, зважаючи на інструкції, повинен був перебувати під цілодобовим наглядом, а доступ до нього суворо обмежувався, щоб головний переговірник не піддавався «огидним підбуренням» з боку ландграфа та католицької сторони [15, S. 131]. Для виконання, по суті, поліцейних функцій при Меланхтоні до Регенсбургу курфюрст надіслав особливого охоронця [15, S. 131]. У світлі вищевикладених подій постає логічне питання, а як же міг відчувати себе Меланхтон в оточенні номінальних союзників, проте у ситуації тотальної недовіри євангелічного табору?

Меланхтон на цей час уже не був у політиці новачком. Його неодноразово залучали у ролі експерта та консультанта, його перу належали документи, що проголошувалися на найвищому рівні. За роки публічної діяльності гуманіст, безперечно, мав можливість зрозуміти глибинні мотиви політиків. Проте, якщо аргументи і мотивація прихильників католицизму була зрозумілою, то ухвалення рішень протестантськими князями, з ігноруванням ідеї, у Меланхтона у більшості випадків викликали розчарування. Цей факт реформатор із гіркотою констатував у листі від 14 грудня 1540 р. до Каспара Воланда (Caspar Volland). Меланхтон зауважив, що Ландграф Філіп Гессенський усіма своїми діями доводив перевагу особистих справ над релігійними, що він здатен принести у жертву справу Шмалькальденського союзу заради особистих інтересів [16, nr. 2580]. Ускладнилися і стосунки із курфюрстом Саксонським, який, судячи з інструкції на Регенсбурзький рейхстаг, не надто довіряв Меланхтону, а Меланхтон, з огляду на обставини, відчував себе не лише скутим у своїх рішеннях, але і морально розчавленим [17, nr. 2471].

Отже, напередодні Регенсбурзького рейхстагу Меланхтон не мав ілюзій щодо результатів домовленостей. Більше того, за листами спостерігалось усвідомлення, що він залишився якщо і не в опозиції до власного табору, то в усякому разі самотнім у спробі об'єднання шмалькальденців. Показовою у цій ситуації є лексика, яку використовує Меланхтон. Ідеться про термін, який неодноразово зустрічаємо у листах цього періоду – *софістика*. Софістика (*sophistice*) для Меланхтона – це втілення лицемірства, підступності й обману. У квітні 1535 р. він написав і виголосив перед студентами трактат «De amore veritatis» [24, S. 266–271, Nr. 36]. Чеснота «*veritas*» (істина, правда, чесність), головна ідея трактату, розглядалась як бінарна опозиція софістиці. «*Veritas*» бачилась Меланхтону основою виховання юнаків. В іншому трактаті від 1539 р. «De officio principum», Меланхтон жорстко розкритикував тих правителів, які нехтували *veritas*, і, як наслідок, зраджували релігії і справедливості заради особистих інтересів. Меланхтону, у зазначеному випадку, не важливі рушійні мотиви, якими б вони не здавалися вагомими – тиск імператора, Папи, чи банальні питання особистих переваг [19, S. 240–258].

Уже після Вормського диспуту (1541), коли він став свідком того, як легко володарі відмовляються від реформ, до чого вдаються, щоб обійти очевидні істини, Меланхтон написав у лютому 1541 р. до свого колеги Еразма Рейнхольда: «О, яка мерзенна і ганебна річ! Як я чую, керівники цих переговорів прагнуть покривати це з мороком облаштоване об'єднання Євангелієм, окутувати сяючу правду новою ілюзією і здобувати собі спокій ціною цього великого злочину!» [20, S. 544–550, nr. 67, S. 545]. Він не обмежується лише звинуваченнями, але вказує на «засоби», до яких вдаються можновладці у своїй злочинній діяльності. «Засоби» – це досвідчені фахівці. «Для цього вони [можновладці – П.К.] залучають хитрих людей, які дипломовані у підлості і навчені у софістиці» [виділено нами – П. К.] [20, S. 545]. Хто ж ці можновладці, які підступно проводять власну політику, нескладно здогадатися з подальших слів Меланхтона. Нагадаємо, що у промові «De amore veritatis» Меланхтон вважав, що «існують принаймні дві великі біди, дві пошесті (*pestes*) для церкви і держави, а саме – тиранія і софістика, але софістика набагато гірша, ніж тиранія» [20, S. 271]. На думку Меланхтона, ландграф поєднав у своїй політиці ці дві «пошесті», про що він на-

писав Файту Дітріху: «Мій батько помирав від отрути, яка йому, очевидно, дісталася від батька ландграфа. Син теж нищить мене і не стільки своєю бігамією, як цією новою софістикою, якою він займається» [16, 2638. 2]. За таких умов, коли Меланхтону необхідно було боротися не так із ідеологічними противниками – католиками, як зі своїми непевними союзниками, готувався Регенсбурзький рейхстаг, участі в якому реформатор намагався уникнути. Про це він писав і своєму колезі Йоахіму Камерарію, скаржачись, що йому надто складно вирватися із переговорів, які він уподібнював сітці мисливця, з якої із кожним порухом стає дедалі складніше виплутатися [16, 2612. 4].

Проте питання щодо його присутності у Регенсбурзі вирішилося князівською адміністрацією за шість місяців до початку диспуту. Курфюрст вважав, що гуманіст гідний очолити делегацію теологів [22, 9, 337 Nr. 3581]. Меланхтона ж мало тішило визнання курфюрста. Навпаки, незадовго до поїздки він так висловився щодо організаторів диспуту у листі до Фрідріха Міконіуса (Friedrich Myconius) і Юстуса Меніуса (Justus Menius): «Я сердитий, що одні влаштовують диспути, а інші їх мусять витримувати» [16, 2640.1]. За три дні перед цим листом подібним чином він висловився і в епістолі до Дітріха Файта: «Які турботи, гадаєш ти, мучать мене тепер? Коли я передбачаю трюки в душі рафінованого лицемірства, з якими самі князі та їхні теологи будуть лаштувати нам лабети» [16, 2638.1]. В іншому посланні Меланхтон деталізує і розшифровує думку щодо згадуваних лабетів. Це виписка із листа до Камерарія, де Меланхтон ділиться своїми страхами: «Я не боюсь ні зброї, ні сили. Проте мене лякають підступні слова і софістика» [16, 2612.3]. Незвичний тон листів для гуманіста, від якого звикли чути лише толерантні слова та пошук компромісних рішень.

Гнітючі думки перед рейхстагом посилювалися ще і таким банальним для XVI ст. явищем, як поломка транспортного засобу, на якому Меланхтон подорожував. Тоді він пошкодив руку, і біль ще довго нагадував про цю пригоду та не давав змоги писати [16, nr. 2655.1]. Турботу щодо забезпечення епістолярної комунікації взяв на себе Каспар Круцігер. Перший лист після аварії, який особисто зміг підписати Меланхтон, датується лише 31 березня 1541 р. [16, nr. 2652].

Підсумовуючи можемо зазначити, що усталений в історіографії стереотип, що Меланхтон прагнув компромісу за будь-яких

умов і нехтував ідейними переконаннями заради цього, вважаємо невірним. Листи реформатора до Каспара Воланда, Файта Дітріха, Фрідріха Міконіуса напередодні і під час роботи рейхстагу переконують, що він чітко усвідомлював межі допустимих дипломатичних маневрів. Використання непритаманних йому фігур мови і гострих оцінок можновладців, неприхована критика релігійно-політичних керманичів політиків додають нових, специфічних граней до усталеного образу Меланхтона. Гуманіст-еразміанець і реформатор постає, таким чином, у новому світлі, переконаною особистістю, яка знає і не переходить межу допустимого компромісу.

Література

1. *Meyer G.* Ein Reformator – neu entdeckt / G. Meyer // 500 Jahre Philipp Melanchthon. Karlsruhe, 1997.
2. *Philipp Melanchton im Jahre der augsburgische confession 1530.* Halle, 1830.
3. *Camerarius J.* Das Leben Philipp Melanchthons / J. Camerarius. Leipzig, 2010. Übers. von Volker Werner. Mit einer Einf. von Heinz Scheible. Leipzig, 2010.
4. *Hall H.* Philip Melanchthon and the Cappadocians. A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century. Gottingen, 2014.
5. *Wartenberg G.* Philipp Melanchthon und die kurfürstlich-sächsische Politik zwischen 1520 und 1560 / G. Wartenberg // P. Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien / [Hrsg. von Birgit Stolt] (Konferenser; 43). Stockholm, 1998. S. 13–23.
6. *Wolgast E.* Melanchthon als politischer Berater / E. Wolgast // Melanchthon: zehn Vorträge / [hrsg. von Hanns Christof Brennecke; Walter Spam u. a.]. Erlangen, 1998. S. 179–208.
7. *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien.* Wittenberg, 1998.
8. *Репина Л.* Персональные тексты и «новая биографическая история»: от индивидуального опыта к социальной памяти / Л. Репина // Сотворение Истории. Человек – Память – Текст. Казань, 2001. С. 344–360.
9. *Lutz H.* Reformation und Gegenreformation. 2d ed. / H. Lutz. Munich and Vienna, 1982.
10. *Gleason E.* Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform / E. Gleason. Los Angeles-Berkeley, 1993.

11. Corpus Reformatorum. Далі: CR. Vol. X. S. 576.
12. Haug-Moritz G. Der Schmalkaldische Bund, 1530–1541/42: eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation / G. Haug-Moritz. Leinfelden-Echterdingen, 2002.
13. Quellen zur Geschichte Karls V / [Hrsg. von Alfred Kohler]. Darmstadt, 1990.
14. Selderhuis H. John Calvin: A Pilgrim's Life / H. Selderhuis. Downers Grove, 2009.
15. Elector ad Consiliarios // CR. Vol. IV.
16. Melanchthons Briefwechsel. Bd. 1. Regesten 1–1109 (1514–1530) / [Bearbeitet von Heinz Scheible]. Stuttgart, 1977.
17. Melanchthon an Hieronymus Adam, 15. August 1540. MBW. T. Nr. 2471.
18. Oratio Philip. Melanthonis dicta ab ipso, cum decerneretur gradus magisterii D. Andreae Vinclero [...]. Wittenberg, 1535 // CR. Vol. XI. S. 266–271.
19. Philipp Melanchthon. De officio principum, quod mandatum dei praecipiat eis tollere abusos ecclesiasticos // CR. Vol. III. S. 240–258.
20. Melanchthon Ph. Oratio de sophistica / Ph. Melanchthon // CR. Vol. XI.
21. Melanchthon an Joachim Camerarius, 19. Januar 1541. «Adeo ex his laqueis conciliationum non possum me sie extricare, ut non alieubi adherescam». MBW.T 2612.4.
22. Kf. Johann Friedrich von Sachsen an Luther, 13. März 1541. WA.B 9.

Summary

Kotliarov P. N. Convictions vs Compromise: Philip Melanchthon's religious and political activities during the Imperial Diet at Regensburg

This paper intends defining the Philip Melanchthon's limits of the compromise in religious and political activities. Based on numerous letters of reformer, his friends and relative, we prove that, despite the historiographical stereotype of Melanchthon as a person, who wanted compromise at any price, reformer was quite aware of unacceptable points in religious compromise and his praxis always followed veritas. It opposed sophistic – various tricks used by politicians to achieve their targets, sometimes very different from the honest and pious ones.

Сергей Кариков
(Харьков)

**ПРОВЕДЕНИЕ ВИЗИТАЦИЙ В АСПЕКТЕ
ЛЮТЕРАНСКОЙ КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИИ
(по материалам евангелических уставов Саксонии
раннего Нового времени)**

Поиск ключевых характеристик развития Германии эпохи раннего Нового времени содействовал утверждению в современной историографии парадигмы конфессионализации, которая интегрирует важные проблемы исследования событий Реформации. Если Э. В. Цееден, определяя сущность конфессионализации, уделял основное внимание религиозно-церковным аспектам этого процесса [36], то ученые конца XX – начала XXI вв. расширили это понятие. Так, школа В. Райнхарда и Х. Шиллинга разработала парадигму конфессионализации как всестороннего, многопланового влияния реформационных движений на все стороны общественной жизни [5, с. 71].

Ранний этап лютеранской конфессионализации в Германии, по нашему мнению, охватывает середину 20-х – начало 30-х гг. XVI в. Именно в это время идеи Реформации стали все более активно внедряться в жизнь немецкого общества. Тем самым евангелическое вероучение приобрело новое измерение – оно начало конституироваться как отдельная конфессия, качественно отличающаяся от католицизма. Основным центром лютеранской конфессионализации стало курфюршество Саксонское: изменения, проводившиеся на его территории благодаря поддержке территориальных правителей, послужили образцом реформирования церкви и школы на территории других германских государств. Важной составляющей реформационных изменений стали визитации – проверки состояния церковной организации на местах.

В отечественной историографии проблема визитаций нашла отражение в некоторых работах. В частности, к ней обращался Ю. А. Голубкин в статьях, посвященных началу проведения визитаций в курфюршестве Саксонском [1; 2]. В. А. Дятлов охарак-

теризовал предпосылки проведения и результаты первых визитаций, рассмотрев переписку реформаторов с территориальной властью Саксонии [3, с. 293–295]. Автор данной статьи посвятил отдельную работу проведению генеральных визитаций в курфюршестве Саксонском в 1555 и 1575 гг. [4].

Немецкие исследователи уделили характеристике визитаций больше внимания. Прежде всего, заслуживает упоминания труд К. Буркхардта, основанный на изучении широкого массива исторических источников [7]. Однако названная работа охватывает только визитации, проведенные в Саксонии в 1524–1545 гг., до начала Шмалькальденской войны. В работе Г. Мюллера дана общая характеристика визитационных актов как источников по истории Германии раннего Нового времени с упоминанием саксонских визитаций в качестве примера инспекций евангелических церквей [17]. Отдельные стороны визитаций в Саксонии рассмотрены также в исследованиях Г.-В. Крумвиде [16], Г. Вартенберга [33; 34], Э. Коха [15], Х. Юнгханса [14], но каждый из этих авторов обращает внимание на инспекции, проводившиеся на определенном этапе развития евангелической церкви курфюршества Саксонского. Между тем, на наш взгляд, следует рассматривать визитации различных периодов как единый комплекс проверок территориальной церковной организации Саксонии – для выявления тех изменений, которые возникали в меру углубления лютеранской конфессионализации в этом регионе. Подобный подход, в частности, применяет Х. Ядац, но его труд охватывает только часть территорий Саксонии – округу Лейпцига [13]. Вследствие этого сохраняет актуальность дальнейшее изучение инспекций евангелической церкви Саксонии раннего нового времени.

Цель нашей работы – комплексная характеристика визитаций, проводившихся в курфюршестве Саксонском на протяжении лютеранской конфессионализации. Основными источниками, на базе которых решаются исследовательские задачи, являются евангелические церковные уставы Саксонии. Хронологические рамки статьи охватывают 1525–1580 гг. – от завершения Крестьянской войны в Германии до принятия «Большого Саксонского церковного и школьного устава».

Переняв от эпохи Средневековья принцип надзора епископов за священнослужителями и общинами как важный компонент

церковного права, саксонские реформаторы после окончания Крестьянской войны развернули визитационную деятельность, которую В.-Д. Хаушильд определяет как «типичную модель внедрения Реформации» [9, S. 108]. Первые визитации в Саксонии были проведены в январе 1526 г., еще до открытия Первого Шпейерского рейхстага, постановления которого предоставили территориальным князьям фактическое полномочие в решении вопросов устройства церковной организации в своих владениях [10, S. 296]. Так, 8 января 1526 г. была начата проверка церковной организации в Борне, в которой принял участие секретарь курфюрста Георг Спалатин в сопровождении представителя местной администрации Михаэля фон дер Штрассе. Визитация засвидетельствовала, что большинство священнослужителей (18 в 25 населенных пунктах, которые посетили визитаторы) не вели проповедь Евангелия. К. Буркхардт усматривает основную причину такой ситуации в сохранявшемся на тот момент влиянии прежних католических иерархов [7, S. 10–11].

В 1527–1528 гг. территориальные власти Саксонии начали регламентировать проведение инспекций местных церковных приходов. «Инструкция» саксонского курфюрста от 16 июня 1527 г. определила полномочия визитаторов, которым вменялось в обязанность инспектировать «приходы, священников, проповедников, капелланов, школы, учителей, а также некоторые другие дела» [12, S. 142]. Как отмечает Ю. А. Голубкин, «Инструкция» претендовала на то, чтобы служить правовой основой не только для вмешательства светской власти в церковные дела, но и для ее самостоятельного управления церковью в пределах своей территории [2, с. 9]. Присвоив право наделения визитаторов «силой и властью», саксонский курфюрст фактически перенял права епископа, взяв под контроль территориальную церковную организацию. В основу ее нового устройства были положены требования властей, а не инициатива общин [9, S. 108]. Закономерно, что в заключительной части «Инструкции» сделан акцент на том, что характер визитаций соответствует интересам светской власти: последняя, в понимании князей, наделена божественным авторитетом [16, S. 87].

Проведение первых визитаций засвидетельствовало потребность визитаторов в разработке документа, который являлся бы единым «руководством к действию» для повседневной практи-

ки евангелических священнослужителей и учителей [35, S. 66]. Ответом на этот вызов стало создание «Наставления визитаторов пасторам курфюршества Саксонского...», которое в 1528 г. подготовил Филипп Меланхтон; предисловие к этому произведению написал Мартин Лютер [20]. В названной работе были определены обязанности евангелических священнослужителей, условия их повседневной деятельности, проблемы функционирования школ. Тем самым «Наставление визитаторов пасторам курфюршества Саксонского...» приобрело значение одного из первых евангелических церковных уставов и одновременно – важнейшей инструкции, которой должны были руководствоваться в повседневной деятельности как визитаторы, так и проверявшиеся ими священники и учителя. Регулярный контроль деятельности священнослужителей должен был содействовать повышению их ответственности, как перед общиной, так и перед вышестоящими церковными инстанциями. «Наставление визитаторов пасторам курфюршества Саксонского...» помогло реформаторам установить баланс между государственными и церковными полномочиями, который прослеживается в церковном праве Саксонии до XIX в. [19, S. 431].

На основе «Наставления визитаторов пасторам курфюршества Саксонского...» уже в 1528–1529 гг. были утверждены визитационные уставы для ряда саксонских городов: Кемберга, Дюбена, Эйленбурга, Кольдица, Гриммы, Йессена, Лейснига, Либенверды, Лохау, Нимегка, Преттина, Торгау. Характерной чертой указанных документов является сходство структуры, которая включала перечень обязанностей евангелических проповедников, регламентацию школьных занятий, порядок функционирования «общей кассы».

В то же время в содержании визитационных уставов Саксонии наблюдались и определенные различия. В частности, в визитационном уставе Кемберга, утвержденном 28 октября 1528 г. дано подробное описание еженедельных церковных служб, условий содержания священнослужителей, штата и деятельности школ, материальных расходов со стороны городского совета [26, S. 584–586]. Развернутые характеристики обязанностей проповедника и организации школьного обучения содержатся и в визитационном уставе Лейснига 1529 г. [27, S. 605–609]. Особенно примечательно, что в названном документе

регламентировано функционирование такого важного элемента евангелической церкви, как «общая касса»: именно в Лейсниге в 1523 г. был принят первый устав, предусматривающий ее деятельность в качестве средства обеспечения малоимущих слоев городского населения [18, S. 598–604]. Тем самым, на наш взгляд, визитаторы стремились укрепить территориальную церковную организацию, сохранив в ее структуре институты, уже доказавшие ранее свою жизнеспособность и полезность обществу, и распространив их деятельность на новые территории. Так, деятельность «общих касс» была предусмотрена визитационными уставами Гриммы [23, S. 574], Херцберга [24, S. 579], Йессена [25, S. 582], Преттина [30, S. 651]. В то же время визитационные уставы Эйленбурга [22, S. 560], Лохау [28, S. 614], Нимегка [29, S. 615–616] отличаются от названных выше документов большей краткостью, преимущественно охватывая проблемы деятельности проповедников. Возможно, это объясняется меньшими размерами данных населенных пунктов и соответственно – меньшим объемом вопросов, решавшихся визитаторами в ходе инспекций местной церковной организации.

На протяжении 1528–1533 гг. количество визитаций в саксонских и тюрингских владениях Веттинов ежегодно возрастало. Максимального значения – 8 проверок в течение года – оно достигло в 1533 г. [7, S. XXVII]. Тем самым, на наш взгляд, достигался комплексный результат: визитации охватывали всё большую территорию Саксонии и одновременно углубляли реформационные преобразования в этом регионе, выявляя основные проблемы развития местной евангелической церковной организации. К ним относились низкий образовательный уровень проповедников (прежде всего – в сельских районах), а также бедственное материальное положение приходов. Визитационные акты также засвидетельствовали наличие многочисленных противоречий между евангелическими пасторами и их общинами [36, S. 103]. Обнаружение подобных проблем позволяло авторам более поздних евангелических уставов определять такие вопросы в качестве первоочередных задач, требующих решения визитаторами.

В проведении визитаций принимали активное участие виттенбергские реформаторы. В частности, Мартин Лютер работал в составе визитационной комиссии с конца 1528 г. до начала 1530 г. Вместе с окружным начальником Гансом фон Метчем

Лютер в указанный период посетил ряд евангелических общин курфюршества Саксонского и Мейссена [19, S. 377]. Юстус Йонас в 1529 г. участвовал в визитации Гриммы [23, S. 572].

Визитационные уставы, утвержденные в курфюршестве Саксонском для проведения инспекций после Аугсбургского религиозного мира, несколько отличаются от предписаний более раннего периода: преимущественно они рассматривают конкретные вопросы функционирования территориальной церковной организации. Вероятно, поскольку на протяжении предыдущих десятилетий эта организация уже сложилась как действующая система, главной задачей визитаций теперь стало дальнейшее усовершенствование ее отдельных составляющих. Так, в визитационном уставе Аннаберга 1555 г. подчеркнута необходимость присутствия местных бюргеров и горнорабочих на богослужениях, изучения лютеровского «Малого Катехизиса» детьми, морального воспитания как условия заключения брака и дальнейшей семейной жизни. Визитаторы должны были контролировать, насколько священнослужители готовы к решению названных задач, не распространяют ли они «ложных учений и вредных заблуждений». В уставе прямо отмечалось, что инспекции проводятся «от имени и по воле высокочтимого курфюрста нашего» [21, S. 522]. Аналогичное замечание содержится в уставе визитаторов Пирны [6, S. 641]. Необходимость неуклонно следовать курфюршеским распоряжениям для проведения визитаций отмечена также в уставах Дебельна [32, S. 548], Цвикау [31, S. 726] и других саксонских городов. Тем самым официально признавалось и санкционировалось право территориальной власти курфюршества Саксонского влиять на церковные дела. Посредством визитаций теоретические положения Аугсбургского религиозного мира становились частью повседневной практики лютеранской общины.

Новый этап визитаций церковных приходов курфюршества Саксонского охватил середину 70-х гг. XVI в. После ликвидации курфюрстом Августом филиппистской группировки визитации, на наш взгляд, должны были содействовать соблюдению местными священнослужителями лютеранского вероучения, подтверждая их «законопослушность» в аспекте требований территориальной власти. Визитаторам было вменено в обязанность проверять всех пасторов на знание церемоний,

проповедей, таинств и обрядов. В свою очередь, священникам предписывалось выявлять «сектантов и еретиков», о которых они должны были уведомлять визитаторов [11, S. 353]. Окончательное утверждение подобных требований произошло вследствие принятия «Большого Саксонского церковного и школьного устава» 1580 г., опиравшегося на выработанную в 1577 г. «Формулу согласия» как идейную основу для единства лютеранского вероучения [8, S. 390]. Итогом, на наш взгляд, стало конституирование оформлявшейся лютеранской ортодоксии на уровне территориальной церковной организации.

Таким образом, проведение визитаций в курфюршестве Саксонском стало важной составляющей лютеранской конфессионализации. Визитации рассматривались светской властью как средство укрепления собственного влияния в церковных делах. Визитации второй половины 20-х – первой половины 40-х гг. XVI в. регламентировали основные принципы деятельности евангелической церкви. Визитации второй половины XVI в. были направлены на дальнейшее укрепление единства церковной организации курфюршества Саксонского, что позволило преодолеть идейные расхождения среди сторонников евангелизма и способствовало утверждению лютеранской ортодоксии.

Литература

1. Голубкин Ю. А. Первые визитации в курфюршестве Саксонском / Ю. А. Голубкин // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. 2002. № 566: Історія. Вип. 34. С. 64–72.
2. Голубкін Ю. О. На шляху до суверенної територіальної Євангелічної Церкви в курфюршестві Саксонському / Ю. О. Голубкін // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. 2004. Вип. 27. Серія: історичні науки. № 2. С. 9–12.
3. Дятлов В. О. Реформи і Реформація в Німеччині (XV–XVI століття) / В. О. Дятлов. Чернігів, 2010. 308 с.
4. Кариков С. А. Генеральні візитації в курфюршестві Саксонському у другій половині XVI ст. / С. А. Кариков // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. 2011. № 965. Історія. Вип. 43. С. 51–58.
5. Прокопьев А. Ю. Открытие социального? Княжеская элита конфессиональной эпохи в современной немецкой историографии /

- A. Ю. Прокопьев // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего нового времени. СПб., 2005. Вып. 6. С. 50–90.
6. *Abshied der Visitatoren*. 1555 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 638–641.
7. *Burkhardt C. A. H.* Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545 / C. A. H. Burkhardt. Leipzig, 1879. 348 S.
8. *Des durchlauchtigsten, hoehgebornen fürsten und herrn, herrn Augusten, herzogen zu Sachsen u. s. w. Ordnung, wie es in seiner churf. g. landen bei den kirchen mit der lehr und ceremonien, desgleichen in derselben beiden universiteten, consistorien, fürsten und partikular schulen, visitation, synodis und was solchem allem mehr anhanget, gehalten werden sol.* 1580 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 359–457.
9. *Hauschild W.-D.* Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte / W.-D. Hauschild. Gütersloh, 2005. Bd. 2. Reformation und Neuzeit. 978 S.
10. *Heussi K.* Kompendium der Kirchengeschichte / K. Heussi. Tübingen, 1991. 570 S.
11. *Instruction für die Visitation*. 1574, 1575 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 352–354.
12. *Instruction und befehl dorauf die visitatores abgefertiget sein*. Vom 16. Juni 1527 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 142–148.
13. *Jadatz H.* Wittenberger Reformation im Leipziger Land. Dorfgemeinden im Spiegel der evangelischen Kirchenvisitationen des 16. Jahrhunderts / H. Jadatz. Leipzig, 2007. 380 S.
14. *Junghans H.* Die Ausbreitung der Reformation von 1517 bis 1539 / H. Junghans // Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Berlin, 1989. S. 33–65.
15. *Koch E.* Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601 / E. Koch // Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Berlin, 1989. S. 195–223.
16. *Krumwiede H.-W.* Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel / H.-W. Krumwiede. Göttingen, 1967. 265 S.
17. *Müller G.* Visitationsakten als Geschichtsquellen / G. Müller // Deutsche Geschichtsblätter. 1907. Bd. 8. Heft 11/12. S. 287–316.

18. *Ordnung* eines gemeinen kastens. Radschlag wie die geistlichen gutter zu handeln sind. 1523 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 598–604.
19. *Schilling H.* Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs / H. Schilling. München, 2014. 720 S.
20. *Unterricht* der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen. 1528 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 149–174.
21. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Annaberg. 1555 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 521–524.
22. *Verordnung* der Visitatoren [für die Stadt Eilenburg]. 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 560.
23. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Grimma. Vom 22. Juni 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 571–575.
24. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Herzberg. 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 578–580.
25. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Jessen. 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 581–582.
26. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Kemberg. Vom 29. Oktober 1528 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 584–586.
27. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Leisnig. 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 605–609.
28. *Verordnung* der Visitatoren [für die Stadt Lochau] 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 614.
29. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Niemegk. 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 615–616.
30. *Verordnung* der Visitatoren für die Stadt Prettin. Vom 18. Februar 1529 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 649–651.

31. *Verordnung der Visitatoren* [für die Stadt Zwickau]. Vom 16. Mai 1556 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 726–727.
32. *Visitations-Abshied* für die Stadt Döbeln von 1555 / E. Sehling [Hg.] // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Leipzig, 1902. Bd. 1. Hbd. 1. S. 547–550.
33. *Wartenberg G.* Die Entstehung der sächsischen Landeskirche von 1539 bis 1559 / G. Wartenberg // Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Berlin, 1989. S. 67–90.
34. *Wartenberg G.* Visitationen des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580 / G. Wartenberg // Luther in der Schule. Bochum, 1985. S. 55–78.
35. *Wollersheim H.-W.* Philipp Melanchthon und die Organisation des protestantischen Schulwesens in Sachsen / H.-W. Wollersheim // Philipp Melanchthon und das städtische Schulwesen. Magdeburg, 1997. Bd. 2. S. 49–80.
36. *Zeeden E. W.* Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe / E. W. Zeeden. München; Wien, 1965. 216 S.

Summary

Karikov S. A. Conducting of Visitations in the Aspect of Lutheran Confessionalization (on the Base of the Saxon Evangelical Orders in the Early Modern Age)

The article is devoted to the characterization of visitations as one of the key components of the Lutheran confessionalization in Saxony. It is defined that visitations became one of the main control methods of territorial rulers over clergymen and believers. It is concluded that visitations regulated the basic principles of the evangelical church, strengthened the unity of the church organization and contributed to the establishment of Lutheran orthodoxy.

*Олек Гжєгож
(Цєшин, Польща)*

**ЯК ДАЛЕКО МОЖЕ ЗАЙТИ ПЕРЕКЛАДАЧ?
Переклад Лютера Рим. 3,28, динамічна
еквівалентність, сотеріологія і аргументація
апостола Павла в «Посланні до Римлян»**

У польській мові слово «тлумачення» інколи вживається у значенні «виправдання перед кимось або обґрунтування чогось»¹ і вказує на введення певної двозначності, яка у випадку аналізу тлумачення Лютером «Послання до Римлян» апостола Павла є надзвичайно ефективною. Тлумачення Лютером «Послання до Римлян»² не було суто філологічним наміром, бо, передусім, мало на меті представити проповідь про виправдання грішника з милості через віру в Христа, яку віттенберзькі реформатори XVI століття вважають центральною у настановах Павла і всього Нового Заповіту³. Таким чином, тлумачення тексту «Послання...» мало бути сприятливим у пізнанні тієї науки адресатами того перекладу, тобто християнами, які вміють читати, незалежно від рівня освіти⁴. Лютер у своєму перекладі Рим. 3,28 додає частку «alleine» (виключно, тільки), якої немає у грецькому тексті⁵, що й донині викликає питання про причини й мотив такого тлумачення⁶. Ця стаття торкається проблеми контрверсійного тлумачення Лютером Рим. 3,28 з перспективи середньовічної і гуманістичної спадщини, ролі та значення «Послання до Римлян» для віттенберзьких реформаторів, новітньої теорії динамічної еквівалентності, сучасного погляду на сотеріологію апостола Павла та його ставлення до натхненних Книг Ізраїля у процесі аргументації у «Посланні...». Пропонована стаття – це перш за все аналіз проблеми межі й методології перекладу біблійного тексту на прикладі тлумачення Лютером Рим. 3,28, яке й донині є одним із найоригінальніших перекладів.

1. Середньовічна і гуманістична спадщина в руках реформаторів XVI століття

Питання про роль і вплив середньовічної⁷ і гуманістичної⁸ спадщини на віттенберзьких реформаторів XVI століття вже кілька десятиліть дискутується заново і стало полем суттєвої полеміки про суть Реформації XVI століття у теперішньому релігійному та історично-суспільно-культурному контексті. Для сучасного стану досліджень репрезентативними є статті Г. Мюллера і В. Леппіна з *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, у яких при обговоренні проблеми наголошується на дисконтинуації або континуації спадщини Середньовіччя Мартіном Лютером⁹. Мюллер вказує на дисконтинуацію у питаннях розриву зі схоластичною традицією (особливо з рецепцією філософії Аристотеля), перетворення практики побожності й зосередження її на вірі у виправдання через справу Христа, розриву з існуючим порядком (загальне священство вірних, національний характер реформи і спалення булли, яка відлучає від Церкви Лютера і його прибічників) та відкинення постанов середньовічних і пізньосередньовічних синодів (зменшена кількість таїнств, евхаристія у двох формах)¹⁰. В. Леппін підкреслює різноманіття трансформації середньовічних ідей, течій і рухів у теології Лютера, який був освіченим і розпочав кар'єру в лоні середньовічної Церкви¹¹. Леппін помічає у теології Лютера¹²:

- безпосередню континуацію середньовічної думки (вплив Штаупіца, хрещення дітей),
- передбачувану континуацію (вплив учення Окхама про імператора й папу, концепції Т. Брадвардіна щодо настанов про виправдання),
- континуацію, яка розширює суспільне видноколо (поширення капеланства на всіх охрещених, пристосовані до щоденного життя монастичні практики побожності),
- реформаційний перелом (концепція, роль і сотеріологічне значення Закону і Євангелія),
- ускладнені перетворення (можливий вплив деяких схоластичних концепцій, вплив містицизму).

Отже, бінарне вирішення впливу Середньовіччя на Лютера не є придатним, а нинішній стан досліджень вказує на необхідність врахування як складного процесу трансформації,

так і розриву з різними квінтесенціями побожності й середньовічної теології. Для цієї праці особливу вагомість має відкриття Лютером ідеї виправдання вірою, позначене впливами теології Й. Штаупіца – містичного сприймання теології гріха й милості¹³. Значення мав і вступ Лютера до ордену августинців-єремітів, який практикував пасторальну теологію (*Frömmigkeitstheologie*); А. Макрат у цьому контексті пояснює концепцію *theologia crucis* (теології хреста) Лютера, яка була звербалізована під час диспуту в межах конвенту того ордену 1518 року¹⁴. Сам факт спроби тлумачення Біблії по-німецьки, яка підривала статус Вульгати, що була в користуванні, добре вписується у політичну спадщину Середньовіччя – Свята Римська імперія німецького народу перебувала в явному напруженні щодо інституцій папства і керівного становища Риму та зазнавала впливу імпульсів, які надходили з конциліаристичних соборів у Констанці та Базелі¹⁵. Водночас варто пам'ятати, що Лютер прекрасно знав текст Вульгати й це впливало на його методику тлумачення біблійного тексту¹⁶. Популярні твори Лютера та його переклад Нового Заповіту, а потім усієї Біблії, значно спричинилося до популяризації винаходу пізнього Середньовіччя – друкування з використанням пересувних шрифтів¹⁷. Таким чином, тлумачення Біблії могло бути скерованим також і до менш освічених суспільних верств часів Лютера, бо завдяки технології друку ціна книжок значно знизилася, а наклад і доступність підвищилися¹⁸. Лютер продовжував пізнані лейтмотиви теології та середньовічної побожності, а також спричинився до популяризації найновішої (на той час) технології друку з використанням пересувних шрифтів.

Справа є дещо складнішою, коли йдеться про гуманізм Ренесансу. В.-Ф. Хаушільдт бачить у постатях Ф. Меланхтона, М. Буцера та Й. Бугенхагена приклади різних зв'язків ідеї Реформації і гуманізму: у працях Меланхтона помітний, на його думку, постійний вплив гуманізму (особливо у питанні освіти й культурного значення Реформації), Буцер, своєю чергою, переймає ідеали віттенберзької Реформи Церкви й самостійно розвиває її у зв'язку з ідеалами гуманізму, натомість Бугенхаген принципово ігнорує ідею гуманістичного, етичного християнства Еразма на користь прийняття науки Лютера¹⁹. У контексті цієї статті суттєвим видається підкреслення прийняття реформаторами XVI століття постулату повернення до джерел, ґрунтовної праці

з біблійним текстом мовами оригіналів і етична практика його транслявання – текст є основою, а метою пошуків є автентичне (згідно з джерелами) та комунікативне (у відповідному мовному оформленні)²⁰ звучання. Звісно, треба пам'ятати, що Лютера, на протипагу гуманістам, перш за все цікавило проголошуване Боже Слово²¹, яке впливало на всю психічну сферу людини, та використання у парафіяльному житті²² результатів цього впливу.

Важливу роль для Лютера у розумінні Біблії відіграло також гуманістичне зацікавлення патристикою: 1506 року Й. Амербах надрукував видання творів Августина, читання яких, особливо *De spirita et littera* та коментарі до «Послання до Римлян» й антипелагічних творів, справили на нього дуже велике враження²³. Вирішальне значення для аналізованого перекладу має видання Еразмом Роттердамським Нового Заповіту по-грецьки²⁴ й зацікавлення гуманістів національними мовами – у випадку Лютера тлумачення біблійного тексту мало на меті зробити біблійні повчання про виправдання доступними широким масам християн²⁵. У праці Лютера над перекладом біблійного тексту простежується використання гуманістичної творчої лабораторії тих часів²⁶ у поєднанні з теологічно-практичними роздумами про потреби адресатів та проблемами герменевтики.

2. Переклад Лютером Рим. 3,28

«Послання до Римлян» апостола Павла відіграло в лютеранській традиції ключову роль: Лютер і Меланхтон бачили у ньому посібник з християнської науки, який подавав головну фабулу християнської теології²⁷, та найсуттєвішу частину Біблії і найчистіше Євангеліє²⁸. Відкриття Лютером Євангелія про милостивого Бога і приписане грішникові через віру в Христа праведності має виразний зв'язок з «Посланням до Римлян» 1,16–17, в якому Лютер повинен був підмітити відмінне (від знаного йому) розуміння «Божої справедливості» (так зв. *iustitia Dei passiva* замість *activa*)²⁹. «Послання до Римлян» і його тлумачення (яке розуміється як переклад і виклад) здобули, таким чином, ключове значення для віттенберзької Реформації. Якщо всю теологію Лютера можна зрозуміти як виклад Святого Письма, то його центр треба бачити у викладі «Послання до Римлян»³⁰.

Тлумачення Біблії Лютером – це його найвагоміший внесок у життя пізніших євангелічних Церков і формування німецької мови: переклад Лютера використовується й донині, хоча після процесу перегляду та типографічної й орфографічної коректури він звучить інакше³¹. З моменту перекладу Лютером за одинадцять тижнів Нового Заповіту, під час перебування у Вартбурзі, й видання друком 1522 року («Septembertestament», бо був опублікований у вересні) тлумачення біблійного тексту безперервно супроводжувало працю Реформатора³² – зрештою вже у грудні після видання «Septembertestament» з'являється виправлене видання («Decembertestament»)³³. Мотивацією здійснення перекладу була не нестача тлумачень по-німецьки, а їх велика кількість і методологічна непрозорість: вказати на це міг Меланхтон, один із приятелів Лютера, та, напевне, і сам Лютер це цілком усвідомлював³⁴. У роботі над перекладом книг давньоєврейського канону й апокрифів³⁵ та переглядом «Septembertestament» він працював із групою, яка складалася з Йонаса, Бугенхагена, Круцігера, Меланхтона та ін.³⁶ Восени 1534 року з'явився переклад усієї Біблії з апокрифами, а до 1546 року він дочекався дев'яти наступних видань: у них видно герменевтичний і практичний задум Лютера, бо він умістив у них вступи до книг, глосси на полях (які містять короткі пояснення слів або змісту) та відсилки до паралельних місць у Біблії³⁷. Наступні видання перекладів біблійних книг упродовж 1522–1545 містили багато модифікацій³⁸.

На думку А. Беутела, Біблія у перекладі Лютера мала настільки потужний вплив на історію побожності та літературу німецького мовного кола, що й до нинішнього дня важко знайти книгу зі схожою історією дії³⁹. Чергове видання Нового Заповіту викликало як хвилю захоплення, так і критики, тому, як реакцію на поставлені докори та висловлені сумніви щодо методики тлумачення і деяких перекладацьких вирішень, Лютер 1530 року написав лист «Sendbrief vom Dolmetschen» («Відкритий лист про переклад»)⁴⁰. Лютерове тлумачення Рим. 3,28 викликало сумніви й критику, тому воно пояснюється у згаданому листі: додання частки Лютер аргументує специфікою німецької мови⁴¹.

У цьому контексті постає принципове питання про те, як далеко може зайти перекладач і чи переклад Лютером Рим. 3,28 можна обґрунтувати методологічно, чи його теж варто класифі-

кувати як перекладацьке свавілля й/або конфесіоналізм. Лютерівський зміст Рим. 3,28 з доданою часткою «alleine» (тільки, виключно) залишається й дотепер у виправлених тлумаченнях Біблії Лютером⁴², хоча у найновішому виправленому виданні 2017 року вміщено примітку до коментаря внизу сторінки, в якій подано дослівне тлумачення вірша – без частки «alleine»⁴³.

С. Сейферт визнає за *opinio communis* переконання про використання Лютером під час перекладу «Septembertestament» другого видання грецького *Novum Instrumentum omne* Еразма 1519 року, якщо навіть не першого – 1516 року⁴⁴. Текст того видання репрезентує *textus receptus*, тобто видання грецького тексту, прийняте з того часу аж до поширення методів критики тексту К. Лахманна⁴⁵. У жодному з обох видань грецького тексту Нового Заповіту Еразма немає частки, яку в перекладі додає Лютер: загалом донині історія перекладу Рим. 3,28 подає небагато альтернативних варіантів і не відходить від теперішнього змісту тексту⁴⁶. Отже, ключовим постає питання про обґрунтованість такого тлумачення, що вимагає детального аналізу змісту грецького тексту, можливої для відтворення перекладацької методики Лютера та його мотивування додання частки «alleine» з «Відкритого листа про переклад».

Рим. 3,28⁴⁷ за *Novum Instrumentum omne* Еразма з 1516 року звучить: λογίζομεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου⁴⁸. Друге видання залишає текст без змін⁴⁹. У такому вигляді Рим. 3,28 вагомим є факт переміщення наступного додатка перед конструкцією *accusatiwo cum infinitivo*, що чітко підкреслює поставлений на ньому акцент. Додаток, ближчий до πίστει треба розуміти як *dativus instrumenti*, можл., *modi* або *loci*⁵⁰. У такий спосіб цей орудний відмінок вказував би на те, як реалізується зміст дієслова з конструкції AсI і був би вирізнений переміщенням його через усю конструкцію (у принципі – це різновид передбачення⁵¹). Це означає, що акцент підрядного речення падає на ἡ πίστις. У обговорюваному вірші суттєвою є як наявність обставини способу дії (у вигляді прийменникового вислову): χωρὶς ἔργων νόμου який підкреслює вилучене через ἡ πίστις розуміння виправдання (виключена альтернатива щодо διὰ νόμου πίστewς з Рим. 3,27). У версії тексту Рим. 3,28 Еразма, у головному реченні наявна частка οὖν, яка вказує на співвідношення виникнення – продовження думки попереднього фрагмента. Р. Лонгенекер

бачить у епізоді Рим. 3,21–31 розвиток, підтвердження й пояснення усього фрагмента Рим. 1,16–3,20, присвяченого проблемі справедливості, вірності та віри⁵². Лонгенекер називає сегмент Рим. 3,21–4,25 надзвичайно вагомим фрагментом послання, який вимагає особливої уваги у процесі аналізу тексту Рим.⁵³ Дж. Фіцмайер, аналізуючи прийнятий тепер текстовий варіант⁵⁴, інтерпретує вірш як підкреслення апостолом Павлом виправдання «виключно з віри» – з огляду на переміщення пістети у порядку речення (підкреслення ІІ), як і обставину способу дії $\chi\omega\rho\iota\varsigma \epsilon\rho\omega\nu\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ⁵⁵. Ч. Кранфілд у своєму коментарі до «Послання до римлян» підкреслює унікальність поєднання пістети $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\theta\omicron\upsilon\alpha\iota$ в літературі НЗ – це його єдина поява (як правило, $\eta \pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ поєднане з прийменниками $\epsilon\kappa, \delta\iota\acute{\alpha}, \epsilon\acute{\xi}$)⁵⁶. Кранфілд віднаходить у перекладі Руфіна коментаря Оригена «Послання до Римлян» вираз *sola fide*, тобто відповідник Лютерового «alleine durch den Glauben» – «...ut requiramus quis sine operibus **sola fide** justificatus sit» (вирізнення додане)⁵⁷. Фіцмайер перелічує, за Беларміно і Лінеттом, також інших християнських письменників, які ще до Лютера були готові додати в Рим. 3,28 частку *sola* – Гіларія, Василія, Амброзіастера, Іоанна Златоустого, Кирила Александрійського, Бернарда, Теодорета, Фому Аквінського, Августина та ін. і вказує на можливий вплив Як. 2,24⁵⁸ на переклад Лютера⁵⁹. Е. Лозе у коментарі «Послання до Римлян» визнає додаток Лютера до Рим. 3,28 за цілком обґрунтований з точки зору перекладача, який віддзеркалює різкий контраст, задуманий автором послання⁶⁰. Виходячи з цього, вставка Лютера «alleine» – це як і співгра з акцентом речення, яку можна помітити у конструкції Рим. 3,28, так і прив'язування до певної інтерпретаційної традиції.

У науковому дискурсі щодо перекладацької методики Лютера й донині точиться дискусія, яка стосується знання давньогрецької мови й літератури, впливу грецького та латинського тексту Вульгати на тлумачення Нового Заповіту⁶¹. С. Сейферт сприймає думку Рідінгера у тій проблемі, яка підкреслює вирішальний вплив Вульгати на переклад Лютера, значно менший – грецького тексту (теза Г. Доббельта), і досить поширене переконання про базування Лютера на грецькому тексті за незрозуміння його принагідних висловлювань на цю тему⁶². Р. Колб, спираючись на праці Блума, вказує на необхідність точнішого розрізнення перших перекладацьких спроб Лютера, в яких Вульгата була основою,

від *Septembertestament*, незалежного тлумачення, яке рішуче орієнтується на видання грецького і латинського тексту Еразма: воно різниться від Вульгати⁶³ в 90% місць. Прийняття висновків Блума, які повніше відбивають як складність перекладацької методики Лютера, так і перемін, яких вона зазнала, визнається слухним.

3. Аргументація з 1530 року

Думка Лютера, що мотивує його тлумачення Рим. 3,28, трактована як пояснення усієї прийнятої ним методики перекладу, є такою: «man muß die mutter ihm hause, die kinder auff der gassen, den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen, und den selbigen auff das maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetzchen, so verstehen sie es den und mercken, das man Deutsch mit in redet»⁶⁴. Понад півстоліття тому А. Широкауер схарактеризував мову перекладу Біблії Лютера як «вulгарний діалект ремісників, перекупок і землеробів», тобто як мову нижчих суспільних верств⁶⁵. У той період говориться про ранньо-ново-високо-німецьку мову⁶⁶, яка не була скодифованою й відзначалася багатьма регіональними відмінностями; В. Беш аргументує супроти Широкауера, вказуючи на зацікавлення Лютера «звичайною людиною» (нім. «gemeinen man»), завдяки чому він міг зрозуміти мову, якою користувалися всі суспільні верстви, а не лише найнижчі⁶⁷. Така методика перекладу відображала повагу до всіх користувачів мови й визнання права на читання Біблії у зрозумілому мовному оформленні, з особливим урахуванням осіб із середніх та нижчих суспільних верств⁶⁸. Відсутність скодифованої структури ранньо-ново-високо-німецької мови у той період позначилася орієнтуванням Лютера як на зрозумілу розмовну мову, так і на мову канцелярії веттинських герцогів у Саксонії⁶⁹.

Варто також звернути увагу й на те, що Лютер реагує⁷⁰ на такі суспільні зміни в німецькому рейху, як освіта і зростання значення нових міських суспільних верств – міського патриціату, купців і ремісників – і своїм перекладом він відповідає на потреби станової аграрно-міщанської спільноти, яка значно відрізняється від феодалної землеробської спільноти у проблемі емансипації особистості, освіти, зародження свідомості національної своєрідності та політичної рефлексії⁷¹. Винахід друку

з використанням пересувних шрифтів, що прямо позначилося на доступності й низькій ціні друкованої продукції, було повністю використане лише у період Реформації XVI століття (друкування Біблії і листівок, брошур тощо [Flugschriften]) – не випадково Віттенберг швидко став важливим друкарським центром; друк став медіумом, який відігравав ключову роль у спільноті рейху, яка почала змінюватися⁷².

Лютер у питанні щодо звинувачення його у самовільному доданні частки «alleine» у Рим. 3,28 обстоював цей момент з перспективи уважного читання тексту оригіналу, прийнятої методики перекладу та специфіки німецької мови⁷³. Лютер підтверджує відсутність у тексті визначення *sola*, хоча він і вживає прислівник *solum*, та у мотивації свідомо пише прикметник *sola*, спростовуючи, таким чином, аргумент необізнаності та сваволі перекладача⁷⁴. Далі він переходить до прийнятої методики перекладу, в якій слова слугують передаванню сенсу (духу, а не букви)⁷⁵, а філологічна акрибія є так само важливою, як комунікативність мови цільового перекладу: інтуїтивні герменевтичні рефлексії Лютера на тему трансляції Біблії вражає гармонують із сучасним мовознавчим підходом⁷⁶. Додання обмежуючої частки «alleine», на думку Лютера, було необхідним у процесі знімчення Рим. 3,28; у «Відкритому листі про переклад» він посиляється на мовний звичай додання цієї частки у випадку, коли у зіставленні двох речей/справ ідеться про підкреслення винятковості однієї з них, з одночасним виключенням іншої за принципом контрасту (у Рим. 3,28 з обставиною способу)⁷⁷. Додатковим аргументом на користь такого застосування перекладу Лютером може бути зв'язок Рим. 3,28 з важливими фрагментами СЗ (Rdz. 15,6) і традицією їхнього відповідного викладу, тобто базування в контексті сукупності християнського навчання (у цьому випадку на тему виправдання через віру)⁷⁸.

4. Динамічна еквівалентність

Роздуми на тему тлумачення біблійного тексту упродовж останнього півстоліття були позначені великим впливом праці Ю. Найди та пропагованого ним терміна динамічної еквівалентності (від 1964 р.)⁷⁹, а пізніше формальної еквівалентності⁸⁰.

У своїй книзі від 1964 року Найда називає переклад Лютером Рим. 3,28 прикладом суперечливої проблеми між граматикою і теологією, він інтерпретує Лютера як представника напрямку, який звертає особливу увагу на граматику мови цільового перекладу, про що пізніше було забуто, щойно тлумачення Лютера набуло нормативного статусу⁸¹. Д. Кенні, детально описуючи концепцію еквівалентності у теорії перекладу, вказує на проблему хибного дефініційного кола та різнорідність утворених концепцій⁸². Динамічна еквівалентність означає те, що слова первинного тексту і тексту перекладеного мають справити такий само вплив на своїх адресатів, а звідси постає питання про методи і критерії, які дозволяють визначити досягнення цієї мети під час перекладу⁸³. Фалбер переконливо доводить, що перекладацьку методику Лютера неможливо класифікувати як еквівалентність, бо він враховував значно більше факторів, ніж вірність вихідному тексту, використання гебраїзмів та грецизмів (якщо він вважав це необхідним), готовність створювати нові поняття й терміни, чутливість до різнорідності форм в оригінальному тексті та усвідомлення теологічної відповідальності перекладача – у такий спосіб Лютер-перекладач постає як теолог, який у процесі перекладу безперервно рухається між комунікативністю та вірністю оригіналу, шукаючи відповідного шляху до конкретних партій тексту, що перекладаються⁸⁴. Безпідставним у цьому контексті видається посилання на Лютера як представника комунікативного підходу до тлумачення Біблії, в якому вихідний текст мав би бути максимально наближеним до повсякденного мовлення⁸⁵. Це вмотивовує підхід Лютера до проблеми перекладу Рим. 3,28, що розглядається у цій студії. Вона намагається взяти до уваги різні аспекти й аргументи, що свідчать на користь такого перекладу фрагмента з «Послання до Римлян», який мав для Реформатора особливе значення. Такий підхід є протилежним до простої класифікації тлумачення Рим. 3,28 як «конфесіоналізму»⁸⁶ без уважного погляду на аргументацію Лютера, на тодішній стан первинного тексту та специфіку тодішньої ментальності, яку Лютер дуже добре умів означити і враховувати (що й пояснює успіх багатьох його проповідей і трактатів).

Б. Хемм присвятив статтю теорії Лютера про чистий дар без необхідності відповісти взаємністю, ставлячи тезу про тодішню, у XVI столітті, неможливість повного прийняття наслідків,

спричинених революційною теологією дару⁸⁷. Він помічає у ній середньовічну концепцію обміну дарами, яка побутувала серед реформаторів XVI століття. Незважаючи на те, що справедливість була ними визначена як виправдання грішника через заслуги Христа, усе ж таки не зовсім ясною залишалася роль віри, яка приймала обітницю, і проявів любові, що повинні виникати з віри. Саме тому низка теологів періоду Реформації XVI століття у пізніші етапи теологічного розвитку повернулася до визнання за вчинками суттєвої ролі або до концепції взаємодії людини з Богом в *ordo salutis* (у порядку спасіння)⁸⁸. Лютерове тлумачення Рим. 3,28 може бути інтуїтивною реакцією на відому складність прийняття теології дару тодішньою ментальністю адресатів – це становило б елемент більш складного поняття, ніж просте припущення про самовільне посилення Лютером змісту Рим. 3,28 часткою «*alleine*» з суто теологічних міркувань.

5. Сотеріологія апостола Павла в «Посланні до Римлян»

Як уже згадувалося, Лютер і Меланхтон трактували «Послання до Римлян» як підручник християнської науки, а виправдання через віру як центральну проблему не тільки цього послання, але й усього Нового Заповіту. У другій половині XX століття було розпочато спробу інакшого прочитання *Corpus Paulinum*, зокрема «Послання до Римлян»: К. Стендаль, Е. Сандерс та Й. Дунн можуть вважатися представниками концепції *New Perspective on Paul (NPP)*, хоча кожен з них розставляє акценти інакше⁸⁹. Спільним пунктом є незгода з протестантською (лютеранською) інтерпретацією Рим., яка нерідко створювала негативний образ юдаїзму як релігії поведінкової побожності, а послання Павла інтерпретувала з августинсько-лютерівської перспективи⁹⁰. NPP⁹¹ є результатом зміни парадигми сприйняття античного юдаїзму (плюралізм і концепція союзу), під впливом літератури з Кумрана. Це також наслідок інтенції викорінення антиюдаїзму з християнської інтерпретації НЗ⁹², що відкривало б шлях до християнсько-єврейського діалогу⁹³. За NPP, юдаїзм є релігією милості, «Послання до Римлян» служить обґрунтуванню включення язичників до релігії милості (історично обґрунтовано), вузловим елементом союзу Бога з Ізраїлем є Божа

відданість, а Закон не є негативною величиною, а тільки проявом життя в єднанні з Богом⁹⁴. На думку Д. Гарлінгтона, поява NPP назавжди змінила роботу над *Corpus Paulinum*, незалежно від прийнятої позиції щодо тієї концепції⁹⁵. Штулмахер завважує, що ця думка аж ніяк не є новою: 1929 року В. Кімел провів розрізнення між наверненням Павла і реформаційним відкриттям Лютера, натомість П. Альтхаус 1938 року розрізнив трактування справедливості апостолом Павлом та лютеранами⁹⁶.

Рим. 3,28 є одним із тих фрагментів «Послання...», інтерпретація яких тісно пов'язана з прийнятою дослідницькою парадигмою. М. Теобалд виокремлює три головні напрямки інтерпретації цього фрагмента – антилегалістичну, хамартіологічну та антипартикуляристичну⁹⁷. Вони, головною мірою, базуються на різному розумінні *ἔργων νόμου* як: звинувачуваної поведінкової побожності, недосяжного для грішників дотримання закону або проблеми облігаторності єврейських *identity markers* для віруючих із язичників⁹⁸. Вони, у принципі, не стосуються самого тлумачення, тільки інтерпретації, тому не надають порушеній темі нової перспективи. NPP є суттєвим зауваженням щодо розрізнення інтенцій та висловлювань автора «Послання до Римлян» від його інтерпретаторів, хоча у випадку Рим. 3,28 NPP, здається, не розширює можливості інтерпретації перекладу Лютера – зміну, яку вносить NPP, помітно лише у площині герменевтики всього послання, що все-таки виходить за межі цієї статті. Попередній аналіз грецького тексту Рим. 3,28 і герменевтичних міркувань Лютера не дає змоги підтримати тезу, інспіровану теологією про виправдання грішника, інтерпретаційним і перекладацьким свавіллям у випадку обговорюваного фрагмента.

6. Використання апостолом Павлом натхнених Книг Ізраїля на прикладі Рим. 3,28

Прикладом, який не стосується безпосередньо перекладу Лютером Рим. 3,28, є спосіб поводження апостола Павла з натхненими Книгами Ізраїля, який є стрижнем апостолових аргументацій у посланнях. Він був переконаний у тому, що для інтерпретації Письма вирішальне значення має випадок Христа, тобто місійна перспектива останніх часів, яка розкриває задум

Письма⁹⁹. Р. Лонгенекер віднаходить у «Посланні до Римлян» 45 цитат і алюзій з натхнених Книг Ізраїля, вагомим є й те, що в усьому *Corpus Paulinum* ми знаходимо їх 83¹⁰⁰. Більшість із них стосується обґрунтування проблеми виправдання грішника через віру, а не через Закон, та прикликання язичників до Євангелія нарівні з євреями¹⁰¹. З метою доведення бездискусійної вмотивованості тих змістів у натхнених Книгах Ізраїля апостол Павло послуговується як методами, відомими з єврейської екзегетики (*a minori ad maius*), так і христологічною типологією; водночас, залежно від фрагментів послання, він користується версією Септуагінти, іншим разом – текстами, репрезентованими у візантійській традиції, і трикратно – з інших тлумачень або наводячи фрагмент з пам'яті¹⁰². Прикладом може послужити зіставлення Рим. 3,10–18 з 10,6–8, з яких перше є відповідником тексту Письма, а друге дуже вільно поводиться як з контекстом, так і звучанням цитованого фрагмента, підкреслюючи силу аргумента¹⁰³. Таким чином, у самого автора «Послання...» ми можемо помітити методику інтерпретації і герменевтики Письма, яка є складною. Характерним для неї поєднанням різних методів інтерпретації, перекладів Письма та посилянь на контекст вона створює набагато диференційованішу картину, ніж могло б пропонувати христологічне прочитання натхнених Книг Ізраїля. Стосовно Лютера можна заважити, що у своїй методиці екзегетики та інтерпретації він, найвірогідніше, багато запозичив із технік «спілкування» з натхненими Книгами Ізраїля автора «Послання до Римлян», переносячи їх на спосіб свого поводження також із каноном християнської Біблії Нового Заповіту. Однак детальне обґрунтування й підтвердження цієї тези виходило б за межі цієї статті, присвяченої Рим. 3,28 у перекладі Лютера.

Підсумки

Переклад Лютера Рим. 3,28 і дотепер привертає увагу доданням частки «alleine» й викликає питання про обґрунтованість такого перекладу та про можливість розуміння його як професіоналізму. Пропонована стаття вказує на залежність Лютера як від традиції гуманізму Ренесансу, так і від пізньої середньовічної теології та впливів містицизму. Лютер, перекладаючи

Новий Заповіт, поєднав майстерність філолога з перспективою теолога, тому він не тільки враховував звучання у цільовій мові для звичайної людини («gemeinen mann»), що на прикладі його тлумачення забезпечило надзвичайну популярність того перекладу, але й намагався достовірно передати сенс тлумаченого тексту й не боявся використовувати грецизми та гебраїзми, коли це видавалося необхідним. У випадку Рим. 3,28 філологічний аналіз грецького речення довів можливість обґрунтування тлумачення Лютера на основі тексту мовою оригіналу, без необхідності дошукуватися ідеологічного пласта того вибору. Існує також низка християнських письменників, які у своїх перекладах додавали ту саму частку. У «Відкритому листі про переклад» Лютер, передусім, обґрунтовує конвенцію цільової мови, прагнучи повністю передати сенс грецького речення. Незважаючи на турботу Лютера про ефект впливу перекладу на слухачів згідно зі звучанням вихідного тексту, його методи не можна назвати динамічною еквівалентністю, як і самого Лютера – попередником тієї течії, як прагнув би Найда, бо вона складніша й містить також практики творення нових слів, використання гебраїзмів, грецизмів та ін. *New Perspective on Paul* у випадку Рим. 3,28 теж не надає суттєвих можливостей інтерпретацій перекладу Лютера – інакшою є ситуація щодо проблематики герменевтики й розуміння значення того висловлювання у межах науки апостола Павла про віру й правові вчинки. Натомість специфіка використання апостолом Павлом цитат і посилань на натхненні Книги Ізраїля стає для Лютера можливим джерелом створення своєї методики перекладу Нового Заповіту. Таким чином, категоризація аналізованого перекладу як конфесіоналізму не видається вмотивованою й веде до хибних висновків про вирішальний вплив теології Лютера на таку форму тлумачення Рим. 3,28. Стаття доводить, що на прикладі Рим. 3,28 дуже чітко простежуються складна перекладацька майстерність Лютера і ретельна увага до відповідності текстові у вихідній мові та зрозумілості у мові перекладу.

Примітки

¹ Słownik języka polskiego PWN, pod red. L. Drabik i E. Sobol t 2, Warszawa 2007, S. 388.

² Короткий зміст біблійних книг за *Encyklopedia Katolicka – wykaz skrótów*, opr. Jan Warمیński, wyd. 3, Lublin 2010, s. 9.

³ Суттєві зміни у такому причитуванні теології «Послання...» і НЗ вніс історизм XIX століття, хоча в інтерпретаціях К. Барта, Р. Бульмана та Е. Кесемана й далі чується наголос Лютера на науці про виправдання і віру. Т. J. Deidun, List do Rzymian [в:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, pod red. R. J. Cogginса, J. L. Houldena, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 525–529.

⁴ Варто поглянути, яким довгим є вступ «Послання до Римлян» у перекладі Лютера у виданні 1545 року – він нараховує 8 сторінок (в оригіналі були нумеровані листки, а не сторінки). Це видання набуло нормативного статусу й стосовно попередніх видань, текст Рим. 3,28 не піддається суттєвим змінам, крім орфографічних. M. Luther, *Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Roemer* [в:] *Biblia: Das ist: Die ganze Heilige Schrift / Deudsch / Auff nem zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit kurfuerstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV., факсимільне видання, Stuttgart 1967, s. CCCXXXI–CCCXXXV. Пор. зі вступом до 1 Кор, який налічує дві сторінки. M. Luther, *Vorrede auff die Erste Epistel: An die Corinther* [в:] Там же, s. CCCXLIII.

⁵ Такий текст тепер не існує. Див. *Novum Testamentum Graece*, під ред. В. і К. Aland, J. Karavidopoulos, С. М. Martini, В. М. Metzger, вид. 28, Stuttgart 2012, s. 487; у *Novum Testamentum* Еразма ми теж не знаходимо ту частку. ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΡΟΜΑΙΟΥΣ [в:] *Novum Testamentum*, опрац. Erasmus, Basel 1516, s. 6 [на:] http://images.csntm.org/PublishedWorks/Erasmus_1516/Erasmus1516_0165b.jpg (від 16.10.2017).

⁶ Там же, s. CCCXXXVI.

⁷ Концепція Середньовіччя, позбавлена негативної переоцінки, прийнята у U. Köpf, *Mittelalter* [в:] RGG4, t. 5, Tübingen 2002, szp. 1350–1357.

⁸ Під поняттям гуманізм я маю на увазі гуманізм Ренесансу XIV–XVI століття. M. Landfester, *Humanismus* [в:] RGG4, t. 3, Tübingen 2000, szp. 1938–1944.

⁹ G. Müller, *Luther's Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity* [в:] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, під ред. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, p. 105–114; V. Leppin, *Luther's Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity* [в:] Там же, p. 115–126.

¹⁰ G. Müller, там же.

¹¹ V. Leppin, там же.

¹² V. Leppin, там же.

¹³ V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016, S. 44–47.

¹⁴ A. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, вид. 2, Blackwell 2011, p. 1–6, 47–52, 83–94.

¹⁵ T. Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, вид. 3, München 2017, S. 47–54; J. Harasimowicz, Niemcy [w:] Religia. Encyklopedia PWN, t. 7, Warszawa 2003, s. 290–300.

¹⁶ Хоча Колб подає, що у перекладі НЗ від 1522 року Лютер у 90% випадків іде за текстом грецького видання НЗ Еразма або нової латинської версії НЗ Еразма. R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 212–213.

¹⁷ Такої ж думки дотриміється й Х. Шіллінг. H. Schilling, *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, вид. 3, München 2017, S. 44.

¹⁸ Колб називає інновації, запроваджені разом із розвитком друкарської техніки, що могло додатково спричинитися до зацікавлення наступними виданнями перекладу Біблії Лютером. R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 216 nn.

¹⁹ *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, опр. W.-D. Hausschildt, t. 2: Reformation und Neuzeit, wyd. 4, Gütersloh 2010, S. 59–60.

²⁰ Стисло підсумовує ті зв'язки Я. Мацюшко. J. Maciuszko, *Reformacja polska wobec humanizmu* [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, pod red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 125–129.

²¹ Г. М. Барт стисло подає цю проблему на прикладі сакраментології. H. M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, S. 361–366.

²² P. Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987.

²³ V. Leppin, 3. *Kirchenväter* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, вид. 2, Tübingen 2010, S. 45–46.

²⁴ K. Aland, B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982, S. 13–14. Поп. Erasm z Rotterdamu [в:] Religia. Encyklopedia PWN, t. 3, Warszawa 2001, s. 427–428. Л. Яньчук слухно звертає увагу на факт, що метою Еразма було видання поліпшеної версії латинського НЗ, а давньогрецька мова перш за все повинна була служити доказом вищості перекладу Еразма над використовуваною у ті часи Вульгатою. L. Jańczuk, *Novum Instrumentum omne*, RT ChAT, LVI, z.1/2014, s. 31–33.

²⁵ V. Leppin, 7. *Humanismus* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, S. 67–70.

²⁶ Див. R. Rosin, *Humanism, Luther and the Wittenberg Reformation* [в:] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, під ред. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, p. 91–104.

²⁷ *Loci Communes* Меланхтона базується на викладі «Послання до Римлян» і послуговується методом „*Loci communes*”, тобто як визначенням головних тем даної наукової дисципліни, так і впорядкуванням змісту за головними категоріями. Philipp Melancthon, *Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch*, перекл. H. G. Pöhlmann, вид. 2, Gütersloh 1997, S. 12–17; H. G. Coenen, *Locus communes* [в:] HWR, t. 5, Tübingen 2001, szp. 407.

²⁸ „Diese Epistel ist das rechte Heubtstuecke des neuen Testaments / und das allerlauterste Euangelium / Welche wol wirdig und wird ist / das sie ein Christen mensch nicht allein von wort zu wort auswendig wisse / Sondern teglich damit

umbgehe / als mit teglichem Brot der Seelen / Denn sie niemer kann zu viel und zu wol gelesen oder betrachtet werden / und je mehr sie gehandelt wird – je koestlicher sie wird / und das schmecket. Darumb ich auch meinen Dienst dazu thun will / und durch diese Vorrede einen Eingang dazu bereiten / so viel mir Gott verliehen hat / Damit sie deste bas von jederman verstanden werde / Denn sie bisher mit glosen und mancherley geschwetz vber verfinstert ist / die doch an jr selbst ein helles Liecht ist / fast genugsam / die gantze Schrifft zuerleuchten.“ M. Luter, *Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Roemer* [в:] Biblia: Das ist: ..., S. CCCXXXI.

²⁹ Хоча проблема датування, довизначення чи процесуального розуміння цього відкриття становить предмет дискусії. A. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, вид. 3, Cambridge 2005, p. 218–223.

³⁰ A. Beutel, 1. *Theologie als Schriftauslegung* [в:] Luther Handbuch, ..., S. 444–449.

³¹ Найновіше видання було опубліковане 2016 року. *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel – Revidiert 2017. Mit Apokryphen*, колект опр., Stuttgart 2016.

³² Лютер перед друкуванням перекладу повинен був після повернення з Вартбурга до Віттенберга детально обговорити його з Меланхтоном. H. Schilling, *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, вид. 3, München 2017, S. 275.

³³ A. Beutel, *Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter – 1. Übersetzungen in germanische Sprachen* [в:] RGG⁴, t. 1, szp. 1499.

³⁴ H. Schilling, *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, вид. 3, München 2017, S. 273–274; A. Beutel, *Auf dem Weg zum >>Septembertestament<< (1522). Die Anfänge von Luthers Dolmetschung des Neuen Testaments* [в:] *Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Symposion Entwicklungen und Aktuelle Anforderungen*. Stuttgarter 2000, під ред. W. Gross, Stuttgart 2001, S. 96.l.

³⁵ Jdt, Mdr, Tb, Syr, Ba, 1–2 Mch, dodatki do Est i Dn, Modlitwa Manassesa.

³⁶ R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 209–210.

³⁷ A. Beutel, *Bibelübersetzungen* ..., szp. 1500.

³⁸ S. Seyferth, *Sprachliche Varianzen in Martin Luthers Bibelübertragungen von 1522–1545. Eine lexikalischsyntaktische Untersuchung des Römerbriefes*, Stuttgart 2003, S. 15–16.

³⁹ A. Beutel, *Bibelübersetzungen* ..., szp. 1499.

⁴⁰ R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 215.

⁴¹ WA 30 II 633n.

⁴² Див. переглянені тексти Лютерового перекладу Біблії: 1912, 1956, 1975, 1984 і 1999.

⁴³ *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel – Revidiert 2017. Mit Apokryphen*, колект. опрац., *Das Neue Testament*, Stuttgart 2016, S. 178.

⁴⁴ S. Seyferth, *Sprachliche Varianzen in Martin Luthers Bibelübertragungen von 1522–1545. Eine lexikalischsyntaktische Untersuchung des Römerbriefes*, Stuttgart 2003, S. 25; A. Beutel, *Bibelübersetzungen ...*, szp. 1499; Л. Янчук вважає за аксіому використання Лютером другого видання тексту НЗ Еразма, однак не наводить жодних аргументів. L. Jańczuk, *Novum Instrumentum omne*, RT ChAT, LVI, z.1/2014, s. 35; Г. Шіллінг вважає за аксіому надіслане Лютеру до Вартбурга видання грецького НЗ Ніколауса Гербеля, гуманіста зі Страсбурга, натомість він піддає сумніву, що Лютер під час перекладу користувався виданням Еразма. H. Schilling, *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, вид. 3, München 2017, S. 274–275.

⁴⁵ B. Aland, *Textkritik der Bibel. II. Neues Testament. 2. Geschichte der Textkritik* [в:] RGG⁴, t. 8, Tübingen 2005, szp. 202.

⁴⁶ У 28 критичному виданні грецького Нового Заповіту Нестле-Аланда ми ледве натрапляємо на три відмінні моменти, які не стосуються вставлення частки у Рим. 3,28. Тепер такий варіант тексту не існує. Див. *Novum Testamentum Graece*, під ред. B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, wyd. 28, Stuttgart 2012, 487.

⁴⁷ Варто пам'ятати, що поділ грецького тексту на вірші ввів Р. Естіанне (Стефанус) у своєму виданні грецького тексту НЗ 1551 року. W. Schmitz, *Stephanus (Estienne)* [в:] RGG⁴, t. 7, Tübingen 2004, szp. 1717–1718; A. Schenker, *Kapiteileinteilung/Verseinteilung in der Bibel* [в:] RGG⁴, t. 4, Tübingen 2001, szp. 798–799.

⁴⁸ *Novum Instrumentum omne*, опр. Еразм Роттердамський, секція *Epistolae Pauli Apostoli*, Basel, 1516, p. 6.

⁴⁹ *Novum Testamentum omne*, опр. Еразм Роттердамський, Basel, 1519, p. 328.

⁵⁰ Він використовує класифікацію Зібенталя. H. Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Tetament*, Gießen 2011, S. 252–262.

⁵¹ H. Siebenthal, dz. cyt., S. 564.

⁵² Базуючи, очевидно, на прийнятій тепер версії тексту, яка незначно відрізняється від версії Еразма. R. Longenecker, *The Epistle to the ROMANS*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, 2016, s. vi. Так само, як М. Вольтер, хоча він дещо інакше ділить послання. M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, ЕКК, t. VI/1, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 240nn.

⁵³ R. Longenecker, dz. cyt., s. 378.

⁵⁴ За NA28: λογίζομεθα γάρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. *Novum Testamentum Graece ...* s. 487.

⁵⁵ Він, власне кажучи, погоджується зі спостереженнями Кусса, Барденхеера і Сікенбергеа. J. Fitzmeyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, ABD, t. 33, New Haven–London–Yale 2008, p. 363.

⁵⁶ C. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, вид. виправлене й доповнене, London–New York 2004, p. 220–221.

⁵⁷ За С. Cranfield – див. примітку 3. С. Cranfield, dz. cyt., s. 221.

⁵⁸ ... οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. *Novum Testamentum Graece* ... s. 689.

⁵⁹ J. Fitzmeyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, ABD, t. 33, New Haven–London–Yale 2008, p. 360–362.

⁶⁰ Хоча він не помічає, що Тридентський собор теж використовує це ви-значення, але в іншому значенні, ніж Лютер, а саме існування такої тради-ції перекладу не означає її гомогенності. E. Lohse, *Der Brief an die Römer – übersetzt und erklärt von Eduard Lohse*, KEK, t. 4, вид. 1, Göttingen 2003, S. 137–138; пор. J. Fitzmeyer, dz. cyt., S. 361–362.

⁶¹ S. Seyferth, *Sprachliche Varianzen in Martin Luthers Bibelübertragungen von 1522–1545. Eine lexikalischsyntaktische Untersuchung des Römerbriefes*, Stuttgart 2003, S. 28nn.

⁶² S. Seyferth, dz. cyt., S. 29–30.

⁶³ R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 211–213.

⁶⁴ «Про це треба питати вдома у мами, у дітей на вулицях, у пересічній людини на ринку (ярмарку) і тим самим (особам) дивитися на вуста, як вони вимовляють і відповідно до цього перекладати – тоді вони зрозумі-ють те, (=що перекладене) і зорієнтуються, що до них промовляється по-ні-мецьки» (переклад власний). WA 30 II 637.

⁶⁵ W. Besch, *Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache?* [в:] *Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und Aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposion 2000*, під ред. W. Gross, Stuttgart 2001, S. 90.

⁶⁶ Це період розвитку німецької мови впродвж 1350–1650 років. N. Morciniec, *Historia języka niemieckiego*, Konin 2016, s. 29–30.

⁶⁷ W. Besch, *Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache?* [в:] *Bibelübersetzung heute ...*, S. 90–92.

⁶⁸ W. Besch, *Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache?* [в:] Там же, S. 92–93.

⁶⁹ Морцінець представляє стан досліджень розвитку та кодифікації дав-ньо- і ранньо-ново-високонімецької мови. N. Morciniec, *Historia języka niemieckiego*, Konin 2016, s. 112–117.

⁷⁰ Полем для дискусії є проблема наскільки це була інтуїція, а настільки уважне спостереження.

⁷¹ N. Morciniec, dz. cyt., s. 107–110; елемент мислення у категоріях націо-нальності та певних стереотипів німця/італійця (і влади папи) за доби Ре-формації добре висвітлив В. Рейнгардт. V. Reinhardt, *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation*, München 2016.

⁷² N. Morciniec, *Historia języka niemieckiego*, Konin 2016, s. 110–112.

⁷³ WA 30 II 635–637.

⁷⁴ WA 30 II 636–637.

⁷⁵ Цим «Septembertestament» відрізняється від «Wartburgpostille» та по-передніх перекладацьких спроб Лютера – він є свідченням методологічної

зрілості. A. Beutel, *Auf dem Weg zum >>Septembertestament<< (1522). Die Anfänge von Luthers Dolmetschung des Neuen Testaments* [в:] *Bibelübersetzung heute ...*, S. 115–116.

⁷⁶ H. Blanke, C. Werk. I. Gattungen. 1. Bibelübersetzung. 1.4. Zur Sprache der Übersetzung [в:] *Luther Handbuch ...*, S. 261–262; A. Beutel, *Auf dem Weg zum >>Septembertestament<< (1522). Die Anfänge von Luthers Dolmetschung des Neuen Testaments* [в:] *Bibelübersetzung heute ...*, S. 95.

⁷⁷ Лютер наводить такий приклад: «Der Baur bringt allein korn und kein geldt» («Хлібороб приносить тільки зерно, а не гроші»). WA 30 II 637; R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 215–216.

⁷⁸ R. Kolb, *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 214–215.

⁷⁹ Ключовий термін для першої книжки Найді 1964 року. E. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.

⁸⁰ S. Falber, *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugen A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart 2013, S. 17–22.

⁸¹ E. Nida, dz. cyt., Leiden 1964, s. 29.

⁸² D. Kenny, *Equivalence* [в:] *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, під ред. M. Baker, London–New York 2001, p. 77.

⁸³ D. Kenny, dz. cyt., s. 77–80.

⁸⁴ S. Falber, dz. cyt., s. 374–380.

⁸⁵ S. Falber, dz. cyt., s. 371–373.

⁸⁶ K. Wojciechowska, *Biblia wrześniowa i luterńska Septuaginta* (Lutherbibel 2017) [на:] <http://www.orygenes.pl/bibila-wrzesniowa-i-luteranska-septuaginta-lutherbibel-2017/> (від 28.10.2017).

⁸⁷ B. Hamm, *Martin Luther's Revolutionary Theology of Pure Gift without Reciprocation*, *Lutheran Quaterly*, t. XXIX (2015), z. 2, p. 125–149.

⁸⁸ B. Hamm, dz. cyt., s. 149–161.

⁸⁹ Маємо справу з напрямком у дослідженнях, який характеризується плюралізмом, а не гомогенною концепцією. P. Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, Downers Grove, Illinois 2001, p. 9.

⁹⁰ T. Deidun, List do Rzymian [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, pod red. R. Cogginisa, J. Houldena, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 529.

⁹¹ Див. S. Vollenweider, *Paulus* [w:] RGG⁴, t. 6, Tübingen 2003, szp. 1043; M. Beintker, VI. *Kirche und Judentum in der Gegenwart* [в:] RGG⁴, t. 4, Tübingen 2001, szp. 635–637.

⁹² Стегеманн бачить у цій проблемі потребу просуватися значно далше, ніж Стендаль. E. Stegemann, *Did Something Go Wrong in the Beginning?* [в:] E. Stegemann, *Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption. Aufsätze*, під ред. C. Tuor, P. Wick, Zürich 2012, s. 207–217.

⁹³ J. Dunn, Rzymian, list do [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, pod red. G. Hawthorne, R. Martin, D. Reid, Warszawa 2010, s. 729.

⁹⁴ Там же, s. 729-731.

⁹⁵ D. Garlington, A 'New Perspective' Reading of Central texts in Romans 1-4 [на:] <http://www.thepaulpage.com/files/Rom1-4.pdf> (від 6.11.2017.).

⁹⁶ P. Stuhlmacher, dz. cyt., s. 35-36; проблема зіставлення й верифікації спостережень NPP з лютеранською інтерпретацією творів Павла була детально обговорена у збірнику статей під редакцією М. Бахмана: *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, під ред. M. Bachmann, WUNT 182, Tübingen 2005; проблему самої дискусії й аргументації він розкриває на основі першоджерел S. Westerholm: *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran” Paul and His Critics*, S. Westerholm, Grand Rapids, Michigan-Cambridge 2004, zwł. s. 384-401.

⁹⁷ M. Theobald, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, S. 189-193.

⁹⁸ Там же, S. 189-193.

⁹⁹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 262.

¹⁰⁰ Беручи до уваги сумарні посилання і подвійні джерела, отримуємо співвідношення 55/60 до 100. R. N. Longenecker, *The Epistle to the ROMANS, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids, Michigan 2016, p. 21.

¹⁰¹ J. Gnilka, dz. cyt., s. 262-263.

¹⁰² R. Longenecker, dz. cyt., s. 22.

¹⁰³ R. Longenecker, dz. cyt., s. 23.

Література

1. Першоджерела і переклади

D. Martin Luthers Werke, Weimar 1883-2009 (WA – Weimarer Ausgabe).

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel – Revidiert 2017. Mit Apokryphen, колект. опр., Stuttgart 2016.

M. Luther, *Vorrede auff die Epistel S. Paul: an die Roemer* [в:] *Biblia: Das ist: Die ganze Heilige Schrift / Deudsch / Auffs nem zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit kurfuerstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV., wydanie faksymilijne, Stuttgart 1967, s. CCCXXXI-CCCXXXV.

M. Luther, *Vorrede auff die Erste Epistel: An die Corinther* [в:] *Biblia: Das ist: Die ganze Heilige Schrift/ **Deudsch** / Auffs nem zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit kurfuerstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / Durch Hans Lufft. M.D.XLV., факсимільне видання, Stuttgart 1967, s. CCCXLIII.

- Novum Testamentum Graece*, під ред. В. і К. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, вид. 28, Stuttgart 2012.
- Novum Testamentum omne*, опр. Еразм Роттердамський, Basel, 1519.
- Philipp Melancthon, *Loci communes* 1521. *Lateinisch-Deutsch*, перекл. Н. G. Pöhlmann, вид. 2, Gütersloh 1997.
- ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΡΟΜΑΙΟΥΣ [в:] *Novum Instrumentum*, опр. Erasmus, Basel 1516, s. 6 [на:] http://images.csntm.org/PublishedWorks/Erasmus_1516/Erasmus1516_0165b.jpg (від 16.10.2017).

2. Словники, енциклопедії, твори, коментарі, монографії, статті

- Aland B., *Textkritik der Bibel. II. Neues Testament. 2. Geschichte der Textkritik* [w:] RGG⁴, t. 8, Tübingen 2005, szp. 201–207.
- Aland K., Aland B., *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982.
- Barth H. M., *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009. Beintker M., „VI. Kirche und Judentum in der Gegenwart“ [w:] RGG⁴, t. 4, Tübingen 2001, szp. 633–637.
- Besch W., *Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache?* [в:] *Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und Aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposion 2000*, під ред. W. Gross, Stuttgart 2001, s. 73–94.
- Beutel A., 1. *Theologie als Schriftauslegung* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, вид. 2, Tübingen 2010, s. 444–449.
- Beutel A., *Auf dem Weg zum >>Septembertestament<< (1522). Die Anfänge von Luthers Dolmetschung des Neuen Testaments* [в:] *Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und Aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposion 2000*, під ред. W. Gross, Stuttgart 2001, s. 95–118.
- Beutel A., *Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter – 1. Übersetzungen in germanische Sprachen* [в:] RGG⁴, t. 1, szp. 1498–1505.
- Blanke H., C. *Werk. I. Gattungen. 1. Bibelübersetzung. 1.4. Zur Sprache der Übersetzung* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, вид. 2, Tübingen 2010, s. 261–263.
- Blickle P., *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987.
- Coenen H. G., *Locus communis* [в:] HWR, t. 5, Tübingen 2001, szp. 407.
- Cranfield C., *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, вид. виправлене і доповнене, London–New York 2004.
- Deidun T. J., *List do Rzymian* [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, pod red. R. Cogginsa, J. Houldena, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 525–529.

- Dunn J., *Rzymian, list do* [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, pod red. G. Hawthorne, R. Martin, D. Reid, Warszawa 2010, s. 724–737.
- Encyklopedia Katolicka – wykaz skrótów*, opr. Jan Warmiński, wyd. 3, Lublin 2010.
- Erazm z Rotterdamu* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, s. 427–428.
- Falber S., *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugen A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*, Stuttgart 2013.
- Fitzmeyer J., *Romans: a new translation with introduction and commentary*, ABD, t. 33, New Haven–London, Yale 2008.
- Garlington D., A 'New Perspective' Reading of Central texts in Romans 1–4 [на:] <http://www.thepaulpage.com/files/Rom1-4.pdf> (від 6.11.2017.).
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.
- Hamm B., *Martin Luther's Revolutionary Theology of Pure Gift without Reciprocation*, *Lutheran Quaterly*, t. XXIX (2015), z. 2, s. 125–161.
- Harasimowicz J., *Niemcy* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003, s. 290–300. Jańczuk L., *Novum Instrumentum omne*, RT ChAT, LVI, z.1/2014, s. 31–33.
- Kaufmann T., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, вид. 3, München 2017.
- Kenny D., *Equivalence* [в:] *Routledge Encyclopaediae of Translation Studies*, під ред. M. Baker, London–New York 2001, s. 77–80.
- Kolb R., *Martin Luther and the Enduring Word of God*, Grand Rapids, Michigan 2016.
- Köpf U., *Mittelalter* [в:] *RGG⁴*, t. 5, Tübingen 2002, szp. 1350–1357.
- Landfester M., *Humanismus* [w:] *RGG⁴*, t. 3, Tübingen 2000, szp. 1938–1944.
- Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, опр. W.-D. Hausschildt, t. 2: *Reformation und Neuzeit*, wyd. 4, Gütersloh 2010.
- Leppin V., 3. *Kirchenväter* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, вид. 2, Tübingen 2010, s. 45–49.
- Leppin V., 7. *Humanismus* [в:] *Luther Handbuch*, під ред. A. Beutel, вид. 2, Tübingen 2010, s. 67–70.
- Leppin V., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.
- Leppin V., *Luther's Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity* [в:] *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, під ред. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, s. 115–126.
- Lohse E., *Der Brief an die Römer – übersetzt und erklärt von Eduard Lohse*, KEK, t. 4, вид. 1, Göttingen 2003.

- Longenecker R., *The Epistle to the ROMANS*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan 2016. *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, під ред. M. Bachmanna, WUNT 182, Tübingen 2005.
- Maciuszko J., *Reformacja polska wobec humanizmu [w:] Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, pod red. Hanusiewicz-Lavallee M., Warszawa 2009, s. 125–151.
- McGrath A., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, вид. 3, Cambridge 2005.
- McGrath A., *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, wyd. 2, Blackwell 2011.
- Morciniec N., *Historia języka niemieckiego*, Konin 2016.
- Müller G., *Luther's Transformation of Medieval Thought: Discontinuity and Continuity [в:] The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, під ред. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, s. 105–114.
- Nida E., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran” Paul and His Critics*, S. Westerholm, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2004.
- Reinhardt V., *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation*, München 2016.
- Rosin R., *Humanism, Luther and the Wittenberg Reformation [w:] The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, під ред. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, s. 91–104. Schenker A., *Kapiteleinteilung/Verseinteilung in der Bibel [в:] RGG⁴*, t. 4, Tübingen 2001, szp. 798–799.
- Schilling H., *Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*, вид. 3, München 2017.
- Schmitz W., *Stephanus (Estienne) [в:] RGG⁴*, t. 7, Tübingen 2004, szp. 1717–1718.
- Seyferth S., *Sprachliche Varianzen in Martin Luthers Bibelübertragungen von 1522–1545. Eine lexikalischsyntaktische Untersuchung des Römerbriefes*, Stuttgart 2003.
- Sieenthal H., *Griechische Grammatik zum Neuen Tetament*, Gießen 2011.
- Słownik języka polskiego PWN*, pod red. L. Drabik i E. Sobol t. 2, Warszawa 2007.
- Stegemann E., *Did Something Go Wrong in the Beginning? [в:] Ekkehard W. Stegemann. Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption. Aufsätze*, під ред. C. Tuor, P. Wick, Zürich 2012, s. 207–219.
- Stuhlmacher P., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, Downers Grove, Illinois 2001.

- Theobald M., *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000.
- Vollenweider S., „Paulus” [w:] RGG⁴, t. 6, Tübingen 2003, szp. 1043–1065.
- Wojciechowska K., *Biblia wrześniowa i luterńska Septuaginta (Lutherbibel 2017)* [на:] <http://www.orygenes.pl/bibila-wrzesniowa-i-luteranska-septuaginta-lutherbibel-2017/> (від 28.10.2017).
- Wolter M., *Der Brief an die Römer*, EKK, t. VI/1, Neukirchen-Vluyn 2014.

Summary

Grzegorz O. How far can an interpreter come in? Translation of Luther Rome. 3.28, dynamic equivalence, soteriology and argumentation of Apostle Paul in The Epistle to the Romans.

The article is first of all an analysis of the problem of the limit and methodology of the translation of the Biblical text on the example of the interpretation of Luther Rome. 3.28, which now is one of the most original translations. The categorization of the analyzed translation as confessionalism does not seem to be motivated and leads to false conclusions about the decisive influence of Luther's theology on this form of interpretation of Rome. 3.28. The article proves that on the example of Rome. 3.28 very clearly traced the complex translation skills of Luther and careful attention to the relevance of the text in the original language and intelligibility in the language of translation.

Сергей Лиман

**ВО ВЛАСТИ СИМВОЛОВ И РАСЧЁТА:
ФРАНЦУЗСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ
И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЙНЫ В ТРУДАХ
ИСТОРИКОВ УНИВЕРСИТЕТА
СВ. ВЛАДИМИРА (XIX – начало XX вв.)**

Ещё древний китайский философ Конфуций говорил: «Знаки и символы правят миром, а не слово и закон». Сказанное относится и к религиозным символам. Однако признавая огромное влияние религиозных символов на чувства и мировоззрение людей не следует отрицать того, что в истории возникновения и распространения различных вероучений весьма велико значение материальных расчётов их приверженцев.

Ярче всего это проявилось в истории такого широкого общеевропейского явления XVI в. как Реформация. Научный интерес к истории Реформации столетиями проявляли как зарубежные, так и отечественные исследователи. Среди этих отечественных исследователей определённое значение принадлежит учёным Университета Св. Владимира в Киеве. При этом наибольший вклад дореволюционные киевские историки Реформации внесли в изучение французского кальвинизма и Религиозных войн XVI в.

Значение этого вклада в историографии ещё не получило полного и широкого отражения. Из всех дореволюционных киевских исследователей Французской реформации внимание историографов привлекали, прежде всего, фундаментальные труды И. В. Луцицкого. Этот вектор его творчества нашёл отражение в дореволюционной [3; 4], советской [5, с. 187–200; 7, с. 315–317] и современной украинской науке [13, с. 237–239; 14, с. 257–262, 572; 16]. Другие авторы работ, целиком или частично посвящённых данной проблеме, как правило, лишь упоминались в научной литературе [см. напр.: 12, с. 159].

В связи с этим целью настоящей статьи является анализ всего письменного наследия учёных университета Св. Владимира, посвятивших свои труды изучению истории французской Реформации и Религиозных войн XVI в.

Университет Св. Владимира был открыт в 1834 г., а кадры исследователей данной проблемы сосредотачивались на кафедре всеобщей истории историко-филологического факультета. С 1849 г. на этой кафедре начал чтение лекций адъюнкт, впоследствии профессор В. Я. Шульгин. Он был автором учебников, которые с 1858 г. неоднократно переиздавались и стали одними из самых востребованных как в средней, так и в высшей школе Российской империи. Ключевые выводы по истории Реформации в его учебнике отражали достижения передовой европейской науки того времени. Так, сама Реформация, хотя и произошла «преимущественно в церкви», тем не менее, оказала «сильное влияние на юридические и экономические отношения государства, как внутренние, так и внешние, международные» и при этом «сама отчасти зависит от них» [28, с. 37]. Тем самым В. Я. Шульгин подчёркивал не только религиозное, но и широкое общественное значение Реформации.

В европейской Реформации киевский учёный выделял два направления – евангелическое (лютеранское) и «реформатское (кальвинское. – так в тексте (С.Л.))». Начатое М. Лютером движение нашло отклик и в других странах. «Нападения на католицизм и папство открылись и во Франции уже потому, что и здесь развиты были те же злоупотребления, которые везде возбуждали потребность реформы», – отмечал В. Я. Шульгин [28, с. 91]. Важным фактором учёный считал и традиционный сепаратизм Юга, который стал «гнездом новых идей», и где ещё помнили времена альбигойцев [28, с. 91].

Среди французских протестантов наиболее социально активными В. Я. Шульгин считал представителей аристократии, которой «нужен был предлог к восстанию» и которая «нашла его в религии» [28, с. 90]; её идеологией стал «мрачный кальвинизм» [28, с. 93]. При этом самого Жана Кальвина киевский историк рассматривал как французского реформатора, который «пошёл далее Лютера» и «составил самостоятельную теорию вероисповедания [28, с. 93].

В. Я. Шульгин считал закономерными как сами успехи распространения кальвинизма во Франции, так и начавшиеся Религиозные (Гражданские) войны. Он верно выделял три этапа этих войн, в ходе которых «менялся характер борьбы» [28, с. 95]. В этой борьбе партий, по мнению В. Я. Шульгина, ставились

и решались, прежде всего, политические вопросы, в том числе «борьба за наследство французского престола» после прекращения династии Валуа. Он осуждал те крайние меры, к которым прибегали противники, прежде всего главное «злодейство» – Варфоломеевскую ночь [28, с. 99].

Отметим в связи с этим существенное противоречие в трактовках В. Я. Шульгина. Так, в одном месте хронологические рамки «религиозно-политических войн во Франции» В. Я. Шульгин определял предельно широко: с 1550 по 1610 гг. [28, с. 90], в то время как в другом месте отмечал: при Франциске II «начинается ряд религиозно-политических междоусобий, длившихся в течение 35 лет, отнявших у Франции её значение на Западе и едва не сделавших её добычей Филиппа II» [28, с. 95].

После отставки В. Я. Шульгина лекции по всеобщей истории в Университете Св. Владимира с 1863 по 1875 г. читал известный украинский учёный М. П. Драгоманов. Сохранился отрывок рукописных набросков его лекций по эпохе Реформации, которые начинались с вступительной лекции «Отношение Реформации к Возрождению». Реформацию он определял как движение в религии и политике [9, л. 2], но в то же время обращал внимание и на «социальный вопрос» в реформационном движении [9, л. 2 об.], которое приобрело благодаря Лютеру «общеевропейский» характер [9, л. 23 об.]. В отличие от «княжеской» Реформации в Германии и «республиканской» в Швейцарии, французская Реформация, по его мнению, имела отличительную особенность, которую учёный определял как «две веры в одном государстве» [9, л. 27 об.]. В соответствии с этим деятельность сторонников и противников Реформации привела к образованию религиозных партий [9, л. 30].

Крупным учёным своего времени был профессор В. А. Бильбасов, который занимал кафедру всеобщей истории с 1867 по 1871 г. Он, по сути, дал «путёвку в жизнь» прославленному впоследствии историку И. В. Лучицкому. Именно В. А. Бильбасов представил положительный отзыв на первую монографию И. В. Лучицкого «Гугенотская аристократия на Юге после Варфоломеевской ночи» (1870 г.). Эта диссертация *pro venia legendi* (на право занять должность приват-доцента), по словам В. А. Бильбасова, являлась «вполне удовлетворяющей той цели, для которой была написана» [4, с. 11].

И. В. Лучицкий со временем стал профессором и ключевой фигурой кафедры всеобщей истории. Яркий представитель социально-экономического направления, приверженец новой позитивистской методологии, И. В. Лучицкий посвятил свои главные научные труды исследованию французского реформационного движения и Религиозных войн XVI в.

Эта тема впервые была затронута им в пробной лекции «Мишель Лопиталь» (1870 г.) [17], и получила дальнейшее развитие в его фундаментальных научных работах: диссертации *pro venia legendi* «Гугенотская аристократия на юге после Варфоломеевской ночи» (1870 г.), магистерской диссертации «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции» (1871 г.), докторской диссертации «Католическая лига и кальвинисты во Франции» (1877 г.). В основе изложенной в них авторской концепции лежал отказ от трактовки Реформации во Франции и последующих Религиозных войн как явления сугубо религиозного характера. Тем самым И. В. Лучицкий порвал с традициями французской историографии. Его точка зрения отражала тенденцию, наметившуюся во второй половине XIX в. как в европейской, так и в российской литературе по истории крупных антикатолических движений.

Для создания собственной концепции истории французской Реформации исследователь осуществил большую источниковедческую работу. Им были использованы материалы Петербургской публичной библиотеки, библиотеки Мазарини и Национальной библиотеки Парижа, документы городских архивов южной Франции. Это позволило автору детально проследить внутренние, глубинные процессы в лагере гугенотов, на которые не всегда обращали внимание его предшественники. Значительная часть этих источников была опубликована И. В. Лучицким, хотя и без научного комментария и перевода [см. напр.: 20].

Одна из главных исследовательских задач И. В. Лучицкого заключалась в том, чтобы выяснить причины распространения протестантизма во Франции. Ученый признавал закономерность данного явления [19, с. 24]¹. Такой подход потребовал

¹ Ещё Ж. Кальвин писал Франциску I: «...Неистовство некоторых нечестивцев в Вашем королевстве достигло такой степени, что вовсе не оставляет места никакому здравому учению» [10, т. 1, с. 11].

от И. В. Лучицкого глубокой реконструкции как политической, так и социальной структуры Франции XVI в. Детальный анализ социальной структуры французского общества позволил ему прийти к выводу о том, что «дворянство составляло главную и наиболее опасную для правительства силу [19, с. 29]. Во французской Реформации И. В. Лучицкий выделял и другую мощную силу – сепаратистски настроенную буржуазию южнофранцузских городов [19, с. 36–37], однако главную роль он все-таки отводил южнофранцузской аристократии [18, с. 5; 19, с. 29–30]. То, что «наибольшая сила» гугенотов – в дворянстве, и среди них особенно огромна роль «самых знатных лиц», включая многих придворных, подтверждают многочисленные источники [см. напр.: 8, с. 27, 81, 102, 218; 23, с. 38–39]. «Стремление восстановить свои права и вольности, попираемые властью, недовольство ее действиями, заключенным миром, грабежами правительственных чиновников, развратом двора, истощением средств страны, возбуждало и знать, и буржуазию и подвигало их к неповиновению, к восстанию», – подчеркивал ученый [19, с. 41]. Впоследствии тезис И. В. Лучицкого о существенном влиянии заключённого мира в Като-Камбрези на религиозно-политические разногласия во Франции получит полное подтверждение [см.: 2, с. 235], хотя и будет подвергнут критике его современником М. П. Драгомановым [25, с. 54].

Признание И. В. Лучицким за аристократией и дворянством Юга решающей роли в религиозных войнах требовало более доказательной связи между теорией и практикой кальвинизма. Такая связь была установлена ученым в результате анализа письменного наследия Жана Кальвина. В том виде, в каком кальвинизм вышел из рук своего создателя, «он гораздо более склонялся к аристократической форме правления, чем к какой-либо другой», – отмечал И. В. Лучицкий [18, с. 7]. Отметим, однако, что задолго до Кальвина аристократию причислил к числу «справедливых» форм правления Фома Аквинский [27, I.1, с. 234–235].

Основное внимание в трех своих монографиях исследователь уделил периоду с 1572 по 1579 гг. – от Варфоломеевской ночи до издания королевского ордонанса, в основном, удовлетворявшего требования Генеральных Штатов в Блуа. Эпохальным событием в истории религиозных войн ученый считал

именно Варфоломеевскую резню. Отметим, что резня вызвала резкое осуждение не только у современников-протестантов [см., напр.: 6, с. 174]. И среди католиков были те, кто, подобно Маргарите Валуа в своих «Мемуарах», считали, что её организаторы «не достигли своей главной цели» [см.: 23, с. 69]. По мнению И. В. Лучицкого, после резни «общее недовольство, соединенное со стремлением восстановить старый порядок, охватило большую часть дворянства» [18, с. 12]. Тем самым главной движущей силой борьбы против королевской власти на этом этапе он считал силу феодального сепаратизма. Согласно же некоторым современным оценкам, даже тираноборцы, по крайней мере до конца 70-х гг., «не подвергали сомнению законность правления династии» [29, с. 182]. Со своей стороны отметим: уже в 1556 г. английский реформатор Дж. Понет считал «справедливыми» и соответствующими «Божьему промыслу» свержение и даже убийство тиранов [24, с. 54].

Из признания И. В. Лучицким того факта, что с 1572 г. главным врагом гугенотской партии стали уже не Гизы, а королевская власть, логически следовал его важнейший вывод о том, что вместо прежних религиозных вопросов «с 1572, а в особенности с 1573 г., политические интересы выступили на первый план» [18, с. 301–302; 21, с. 40–41]. Эту мысль ученого подтверждал представленный им анализ гугенотских тираноборских памфлетов. Реконструированная на основе этого анализа вертикаль власти в Гугенотской конфедерации позволили И. В. Лучицкому прийти к выводу о том, что, несмотря на большую роль в политической системе гугенотов Генеральных Штатов, главная задача аристократии Юга состояла в восстановлении феодальной реакции в стране. Таким образом, под пером И. В. Лучицкого гугенотская партия предстала носителем, главным образом, реакционных идей. Впоследствии критическую оценку европейской Реформации даст и А. Тойнби [26, с. 203, 213].

Несмотря на отсутствие в работах И. В. Лучицкого сравнительного анализа борьбы протестантов во Франции и в других странах, а также явную описательность, которую признавал и сам автор [21, с. I] и критика [3, кн. 10, с. 560], работы И. В. Лучицкого по истории религиозных войн стали крупным событием в европейской историографии. Эти фундаментальные труды определили не только тематику исследований по Реформации,

в которых центральное место стали отводить истории кальвинизма, но и общий подход к сути данного явления, что выражалось в изображении проявлений не только внутрицерковных, но и социально-политических, а также экономических противоречий [14, с. 263].

Эти, а также многие другие выводы И. В. Лучицкого об особенностях реформационного движения во Франции были заимствованы его учеником В. П. Клячиным, помощником библиотекаря университета (с 1887 г.) [15, с. 11], впоследствии приват-доцент кафедры всеобщей истории (1892–1895). В 1887–1888 гг. он опубликовал обширный очерк «Политические собрания и организация политическая кальвинистов во Франции в XVI в.». Автор не скрывал того факта, что данные для своего очерка он брал из книги И. В. Лучицкого «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции» [11, № 4, с. 4].

Подобно своему учителю В. П. Клячин считал, что реформационные идеи, «зародившись в чисто религиозной сфере», в дальнейшем захватывали «область социально-политических и экономических интересов общества» [11, № 4, с. 1–2], а некоторые «общественные элементы», по словам автора, «под прикрытием религиозных интересов преследовали свои эгоистические, политико-сословные интересы» [11, № 4, с. 2]. Чем дальше, тем больше эти социально-политические и экономические интересы выходили на передний план [11, № 11, с. 206]. Так, Генрих Наваррский, даже став королём Франции, «переменял религию из-за политических взглядов» [11, 1888, № 5 с. 262].

В. П. Клячин последовательно рассмотрел социальную структуру французского общества во время распространения в нём реформационных идей. Если феодальная аристократия и дворянство, по его мнению, приняли участие в Реформации «во имя отжившего, реакционного начала» [11, № 4, с. 9; 1888, № 5, с. 324], то «участие в борьбе буржуазии, с исторической точки зрения, связано с прогрессивным развитием социального строя во Франции» [11, № 4, с. 9]. При этом В. П. Клячин признавал и определённую инертность во французском кальвинизме «народной массы», и активность дворянства, высший слой которого и придал Реформации во Франции яркую политическую окраску [11, № 4, с. 25–26]. Это вытекало не только из эгоистичных интересов феодальной аристократии, но и из особенностей

кальвинизма, который представлялся автору «аристократическим» учением [11, № 4, с. 22].

Главная задача очерка В. П. Клячина заключалась в том, чтобы показать особенности политической организации французских кальвинистов, рассмотреть ход, повестку дня и ключевые решения их политических собраний, оказавших существенное влияние на события Религиозных войн. На основании данных источников В. П. Клячин утверждал, что уже в 1560 г. французские кальвинисты организовывали свои собрания, на которых обсуждали административные, судебные, финансовые, военные вопросы [11, 1887, № 5, с. 34]. При этом особое место учёный отводил решениям Нимского собрания 1562 г., поскольку «его постановления были точкой отправления для всех последующих» [11, № 6, с. 66], а сама гугенотская партия была обязана ему «созданием той политической программы, которой она держалась и в дальнейшем развитии своей организации» [11, № 6, с. 66].

Насколько подробным было исследование В. П. Клячиным повестки дня, хода заседаний и решений политических собраний кальвинистов свидетельствует хотя бы такой факт: автор перечислил, например, все 30 пунктов решений очередного Нимского собрания 9 октября 1580 г. с условиями, на которых гугеноты признавали Шатильона своим вождём [11, № 11, с. 210–214].

В. П. Клячин подчёркивал всю глубину социальных разногласий в лагере гугенотов, буржуазии с дворянством и аристократией, стремление, например, собрания в Дофине в 1586 г. всячески ограничить полномочия Генриха Наваррского только командованием армией и её набором [11, № 11, с. 197, 206, № 12, с. 238, 251–252 и др.]. Автор отмечал, что для борьбы с католиками гугеноты предавали национальные интересы Франции и привлекали под знамёна Генриха Наваррского иностранных наёмников [11, № 12, с. 236–237; № 12, с. 236–237]. В то же время В. П. Клячин объективно показывал отчаянное положение народных масс, которые отказывались платить налоги и организовывали вооружённые выступления [11, № 11, с. 197, 206].

Эпохальным событием в истории французской Реформации автор заслуженно считал Нантский эдикт 1598 г. Эдикт «должен был удовлетворить за незначительными ограничениями всем важнейшим требованиям кальвинистской партии» [11, 1888,

№ 5, с. 307]. Тем самым В. П. Клячин признавал успех последователей французской Реформации, которые своей деятельностью в политических собраниях «демократизировали несколько те учреждения, которые создавались ими по типу государственных» [11, 1888, № 5, с. 324].

Французской Реформации и Религиозным войнам уделял внимание в своей учебной литературе профессор кафедры всеобщей истории П. Н. Ардашев. Так, в рукописи «Требования и программа по всеобщей истории. Новая история» раздел, посвящённый истории Франции в XVI в. начинается именно с Реформации, а не с особенностей политического устройства страны: «Реформация во Франции. Французская монархия в первой половине XVI в. Религиозные войны. Кризис монархии и смена династии. Генрих IV. Нантский эдикт и организация протестантской общины во Франции» [2]. Таким образом, П. Н. Ардашев не только начинал, но и завершал данный раздел изучением вопросов, связанных с французским протестантизмом.

В 1914 г. П. Н. Ардашев издал первую часть «Хрестоматии по всеобщей истории. Новая история в отрывках из источников». Раздел № 5 этой хрестоматии носил название «Франция в эпоху Реформации» [1, с. 173–211]. Хронологически раздел охватывал столетний период от царствования Франциска I до Генеральных Штатов 1614–1615 гг. и включал в себя 18 отрывков из важнейших источников. Среди них: «Учение Кальвина о предопределении», «Король Франциск I в характеристике французского придворного», «Сен-Жерменский мир», «Король Карл IX после Варфоломеевской ночи. Из мемуаров Агриппы д'Обинье», «Нантский эдикт» и т.д. Для своего времени это издание было важным вкладом в изучение студентами университетов истории Реформационной эпохи.

Таким образом, учёные Университета Св. Владимира внесли заметный вклад в изучение истории французской Реформации и Религиозных (Гражданских) войн. Эти исследования нашли своё отражение в работах разного формата: монографиях, очерках, рецензиях, курсах лекций, учебной литературе. Наиболее ценными из этих исследований были фундаментальные работы И. В. Лучицкого – диссертация *pro venia legendi* «Гугенотская аристократия на юге после Варфоломеевской ночи», магистерская диссертация «Феодальная аристократия и кальвинисты во Франции»,

докторская диссертация «Католическая лига и кальвинисты во Франции», публикация им архивных документов по истории Религиозных войн и др. Своё продолжение данная тема нашла в большом очерке ученика И. В. Лучицкого В. П. Клячина «Политические собрания и организация политическая кальвинистов во Франции в XVI в.». В этих работах, а также в многократно переизданном учебнике по новой истории В. Я. Шульгина проявилась прогрессивная научная тенденция – отказ от присущего многим зарубежным авторам изображения Реформации во Франции и последующих Религиозных войн как явления сугубо конфессионального характера. Киевские учёные выделяли, наряду с конфессиональными, важные политические, социальные, экономические аспекты реформационного движения, что свидетельствовало о широком распространении в отечественной историографии новой прогрессивной методологии позитивизма.

Литература

1. *Ардашев П. Н.* Хрестоматия по всеобщей истории. Новая история в отрывках из источников / П. Н. Ардашев. К., 1914. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации. IV, 228 с.
2. *Ардашев П. Н.* Требования и программа по всеобщей истории. Новая история / П. Н. Ардашев // Институт рукописей Центральной научной библиотеки Украины (г. Киев). Ф. I. Д. 9401.
3. *Арсеньев К. К.* [Рец.] / К. К. Арсеньев // Вестник Европы. 1877. Кн. 10. С. 551–560; Кн. 11. С. 187–201 (Лучицкий И. В. Католическая лига и кальвинисты во Франции. К., 1877. Т. 1. IV, 560, 60 с).
4. *Бильбасов В. А.* [Рец.] / В. А. Бильбасов // Университетские известия. 1870. № 11. С. 10–11 (Лучицкий И. В. Гугенотская аристократия на Юге после Варфоломеевской ночи. СПб., 1870. 63 с.).
5. *Бузескул В. П.* Всеобщая история и её представители в России в XIX – начале XX в. / В. П. Бузескул. Л., 1929. Ч. 1. 218 с.
6. *Бэкон Ф.* О счастливой памяти Елизаветы, королевы Англии / Ф. Бэкон ; [пер. с англ. В. Р. Рокитянского] // Бэкон Ф. История правления короля Генриха VII. М., 1990. С. 171–182.
7. *Гутнова Е. В.* Историография истории средних веков / Е. В. Гутнова. М., 1985. 480 с.
8. *Документы по истории гражданских войн во Франции (1561–1563 гг.);* [под. ред. А. Д. Люблинской]. М.; Л., 1962. 363 с.

9. Драгоманов М. Лекции Всеобщей истории во II семестре 1868/9 года. Эпоха Реформации // Институт рукописей Центральной научной библиотеки Украины (г. Киев). Ф. I. Д. 44070. 34 л.
10. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин; [пер. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной, Ю. А. Кимелёва]. М., 1997–1998. Т. 1 (Кн. 1–2). 1997. LV, 582 с; Т. 2 (Кн. 3). 1998. 479 с.
11. Клячин В. П. Политические собрания и организация политическая кальвинистов во Франции XVI ст. / В. П. Клячин // Университетские известия. 1887. № 4. С. 1–32; № 5. С. 33–51; № 6. 52–74; № 7. С. 75–100; № 8. С. 101–124; № 9. С. 125–157; № 11. С. 193–224; № 12. С. 225–256; 1888. № 5. С. 257–334.
12. Лиман С. І. Медієвістика в Україні в кінці XIX – на початку XX ст. (1880–1917): дис...канд. іст. наук / С. І. Лиман. Х., 1993. 346 с.
13. Лиман С. И. Изучение истории Реформации и религиозных войн в трудах медиевистов Украины (1805 – первая половина 80-х гг. XIX в.) / С. И. Лиман // Древности. Х., 2005. С. 235–244.
14. Лиман С. И. Идеи в латах: Запад или Восток? Средневековье в оценках медиевистов Украины (1804 – первая половина 1880-х гг.) / С. И. Лиман. Х., 2009. 688 с.
15. Личный состав университета Св. Владимира к 1 января 1888 г. // УИ. 1887. № 12. Ч. 1. Официальная. С. 1–13.
16. Логунова Н. А. Наукова та громадсько-політична діяльність І. В. Лучицького: автореф. дис....канд. іст. наук / Н. А. Логунова. К., 2006. 19 с.
17. Лучицкий И. В. Мишель Лопиталь и его деятельность по отношению к французским религиозным партиям XVI в. / И. В. Лучицкий // Университетские известия. 1870. № 10. С. 1–62.
18. Лучицкий И. В. Гугенотская аристократия на юге после Варфоломеевской ночи / И. В. Лучицкий. СПб., 1870. 63 с.
19. Лучицкий И. В. Феодалная аристократия и кальвинисты во Франции / И. В. Лучицкий. К., 1871. Вып. 1–2. 562 с.
20. Лучицкий И. В. Documents inédits pour servir à l'histoire de la Réforme et de la Ligue / И. В. Лучицкий // Университетские известия. 1874. № 8. С. 1–40.
21. Лучицкий И. В. Католическая лига и кальвинисты во Франции / И. В. Лучицкий. К., 1877. Т. 1. IV, 560, 60 с.
22. Люблинская А. Д. Франция при Ришелье / А. Д. Люблинская. Л., 1982. 276 с.
23. [Маргарита Валуа] Мемуары королевы Марго / Маргарита Валуа ; [пер. с фр. И. В. Шевлягиной; вст. ст. и коммент. С. Л. Плешковой]. М., 1995. 224 с.

24. *Понет Д.* Краткий трактат о политической власти / Д. Понет // Английская реформация (документы и материалы); [под ред. Ю. М. Сапрыкина]. М., 1990. С. 47–55.
25. *Приложение к протоколу Совета [Университета Св. Владимира] 3 мая [1874 г.]: мнения доцентов Фортинского и Драгоманова о сочинениях магистра Лучицкого // УИ. 1874. № 7. С. 49–56.*
26. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом Истории / А. Дж. Тойнби; [пер. с англ. Е. Д. Жаркова и И. Е. Киселёвой]. М., 2003. 592 с.
27. *Фома Аквинский.* О правлении государей / Фома Аквинский; [пер. Н. Б. Срединской] // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990. С. 217–244.
28. *Шульгин В.* Курс истории новых времён для воспитанников и воспитанниц средних учебных заведений. Изд. 7-е. К.; СПб., 1898. XII, 384 с.
29. *Эльфонд И. Я.* Особенности политической пропаганды в идейно-теоретической борьбе во Франции второй половины XVI в. / И. Я. Эльфонд // Средние века. М., 2002. Вып. 63. С. 172–184.

Summary

Liman S. I. Dominated by symbols and prudence: French Reformation and Religion Wars in works of St. Vladimir University (19th – early 20th century)

The article demonstrates that scholars of St. Vladimir Kiev University made a significant contribution into study of French Reformation and Religion Wars history. The most important of these studies were fundamental dissertations by I. V. Luchitskiy where he reviewed activity of Huguenot aristocracy and Catholic League in 1579s. It is emphasized that a progressive academics trend of Kiev scholars I. V. Luchitskiy, V. P. Kliachin, V. Ya. Shul'gin was plunging into not only confessional, bit also into important political, social, economic aspects of Reformation movement in France.

*Алексей Опарин
(Харьков)*

РЕФОРМАЦИЯ И МЕДИЦИНА СРЕДНИХ ВЕКОВ

Одним из самых длительных периодов в истории медицины является период средневековой медицины, продолжавшийся более тысячи лет (476–1517 гг.). При анализе этого периода бросается в глаза, с одной стороны, отсутствие преемственности с античной медициной, достижения которой были почти полностью утрачены, а с другой, – практически полная статика в развитии медицинской науки в течение всего средневекового периода [13; 18]. Одновременно с этим в средневековую эпоху отмечалось необъяснимое, на первый взгляд, смешение медицинских понятий с откровенно оккультными, магическими обрядами и действиями, а университеты того времени более напоминали не храмы знаний, а капища суеверий, облеченных в докторские мантии, хотя страны Европы в тот период исповедовали христианство [9; 22, т. 4]. Примечательно, что почему-то именно движение Великой Реформации, а не какое-либо другое, кладет конец эпохе Средневековья, а вместе с ней и знаменует начало поистине революционных открытий в медицине. В советской историографии было проведено очень много прекрасных исследований по различным вопросам средневековой медицины, но объяснить этот главный феномен – ее практически полную статику, подчинение суеверным и магическим представлениям на общем фоне господствующей христианской религии, так и не удалось [8; 9; 12]. Учитывая вышесказанное, **целью нашего исследования** стало изучение роли и места религиозных и философских представлений в истории средневековой медицины и влияние Реформации на эти аспекты.

Что же представляла собой медицина эпохи Средневековья, дореформационного времени?

● **Санитарно-эпидемиологическое состояние средневекового города**

– **Отсутствие канализационной и водопроводной системы.** В отличие от городов античного мира, располагавших прекрасными водопроводными и канализационными системами, охватывавшими практически весь город, города в эпоху средневековья, включая и столицы государств, вообще не имели данных систем. Первые водопроводы начинают строиться в Европе только в XV веке, то есть только через тысячу лет с момента крушения античного мира [12; 21].

– **Антисанитария улиц средневекового города.** Средневековый город не только не имел канализационной системы, но в нем вообще не проводилась уборка мусора. Более того, отсутствовали элементарные баки для его сбора, и все помои выбрасывались прямо на улицу. Средневековые хроники сохранили нам многочисленнейшие документы, рассказывающие о состоянии центральных улиц самого Парижа, одного из крупнейших средневековых городов. В одном из этих документов описывается, как во второй половине XIV века на улице Святой Женевьевы мясники выбрасывали прямо на улицу потроха животных, которых забивали, отчего на и без того грязной улице воцарился непереносимый смрад [21, с. 47–48]. В осенне-весенний период, вследствие выпадения осадков, улицы превращались в настоящие реки помоев и зловонные стоячие болота, что служило прекрасной средой для формирования очагов инфекций.

– **Система сухих туалетов.** Крайне неприглядной в средневековом городе была и система так называемых сухих туалетов, располагавшихся в небольших навесных башенках домов, откуда фекалии попадали прямо на улицу, на голову идущих прохожих. Правда, богатые дома были оснащены специальными колокольчиками, предупреждающими прохожих о выбросе очередной партии фекалий на улицу. Все это приводило не только к отсутствию эстетичного вида улиц, но способствовало развитию эпидемий и их поддержанию.

– **Антисанитария средневекового дома.** Средневековые дома строились без какого бы то ни было учета элементарных гигиенических норм, когда вследствие узких и кривых улиц, маленьких узких окон солнечный свет практически не поступал

ни на улицы, ни в дома. Нависавшие же вторые этажи домов вообще создавали на улицах полумрак даже в ясный солнечный день. Это способствовало снижению естественного иммунитета, развитию рахита, заболеваний глаз. В средневековом доме вследствие отсутствия системы водоснабжения не только отсутствовали ванны, но и сама уборка дома, в котором, к тому же, нередко содержались также домашние животные, проводилась крайне редко [21, с. 231]. Дома буквально кишели насекомыми, в первую очередь, блохами [21, с. 233].

– **Отсутствие элементарной личной гигиены.** Обычно Средневековья ассоциируется у нас с понятиями о прекрасной даме и неотразимом рыцаре. Однако действительность была совершенно иной. Дело в том, что жители средневековья, включая и самых высокопоставленных вельмож и королей, мылись... один-два раза в год! Ни о каком утреннем умывании, чистке зубов и вовсе речи не было. История сохранила нам многочисленные свидетельства того, что даже монахи в монастырях – местах наибольшего просвещения в эпоху Средневековья, не только так же редко мылись, но и наказывали того, кто мылся чаще! Так, «цистерцианцы отлучали от причастия того, кто мылся без разрешения (но речь здесь шла об общественных банях, пользовавшихся дурной репутацией). Картезианцам запрещалось купаться в реках и прудах (то есть опять-таки публично, тогда как они имели воду в кельях). Монахам Монте-Кассино позволялось мыться только в крайних случаях, для чего требовалось разрешение генерального капитула! Пожилые монахи конгрегации Бурсфельда ходили в баню четыре раза в год, а молодые – два раза. Монахи Гирсау мылись два раза в год. В других местах мылись на Рождество, на Пасху и Пятидесятницу» [17, с. 136–137].

– **Недоброкачественное питание.** Средневековые рынки были лишены элементарных санитарных норм. За качеством продаваемого товара никто не следил. Мясо, овощи, фрукты продавались на грязных прилавках, а сами базары представляли собой такие же грязные и зловонные улицы, с той лишь разницей, что на базарах продавались еще и живая птица, рогатый скот, фекалии которых никто и не думал убирать. Если же учесть, что продукты практически не мылись, кулинарная обработка проводилась должным образом далеко не всегда, все это способствовало широкому распространению кишечных заболеваний,

и, в первую очередь, дизентерии [13, с. 223]. О качестве продаваемого товара в эпоху Средневековья и средневековых представлениях о его качестве говорит хотя бы такой факт, что вплоть до XIII века для улучшения качества пива в бочки принято было класть веревку повешенного.

– **Эпидемии.** Подлинным и практически постоянным бичом средневекового города были эпидемии. Две из них особо вошли в историю. Первая, так называемая, Юстинианова чума, имевшая место во времена правления в Византии Юстиниана (527–565), продолжалась почти 60 лет, ежедневно унося тысячи жизней. Вторая эпидемия чумы, имевшая место в середине XIV века, была завезена генуэзскими купцами в Европу в 1347 году из Кафы (современной Феодосии). В этом крымском городе чума появилась во время осады его войсками золотоордынского хана Джанибека, по приказу которого умерших от чумы воинов стали катапультами забрасывать в Кафу. Эта эпидемия привела к гибели приблизительно одной трети всего населения Европы! [9; 13, с. 226].

– **Детская смертность.** Средневековье – это эпоха небывалого роста детской смертности. Страшная антисанитария средневековых городов и домов, отсутствие личной гигиены родителей, отсутствие гигиены при уходе за ребенком, недоброкачественное питание, гиповитаминозы, отсутствие лечения приводили к огромному проценту детской смертности или ранней инвалидизации детей [13, с. 226]. Улицы средневекового города были наполнены карликами и людьми с самыми разнообразными уродствами [13, с. 225]. Вообще средневековье характеризуется самой краткой средней продолжительностью жизни, составлявшей в среднем около 30 лет [13, с. 224]. Таковы были особенности санитарно-эпидемиологического состояния европейских средневековых городов. При этом, как мы увидим далее, эти особенности санитарно-эпидемиологического состояния городов средневековья не были случайностью, они были неотъемлемой частью господствовавшей тогда философии, которую мы рассмотрим ниже.

● **Состояние медицинской науки средневекового города**

О развитии медицинской науки в период раннего средневековья говорить не приходится вовсе. Фактически ее не существовало в принципе, а вместо нее применялись народные сред-

ства, носящие, к тому же, в основном чисто знахарский и магический характер, в виде заклинаний и заговоров.

Принципы преподавания сводились к следующему: заучиванию наизусть трудов Аристотеля, Платона, Галена и других древних авторов; цитированию трудов древних авторов; отсутствию практических занятий и запрещению выражения личных мыслей или проведения дискуссий; строгий запрет на вскрытие тел и проведения каких-либо опытов; запрет на проведение любых хирургических вмешательств и любых медицинских манипуляций, сопровождающихся пролитием крови. Вообще стоит особо подчеркнуть, что хирургия в Средние века вообще считалась не только не наукой, но относилась к уделу банщиков, цирюльников, которые в банях и проводили вправления костей и различные хирургические вмешательства, о качестве которых говорить не приходится [8]. Более того, медицинский факультет Парижского университета в 1301 году вообще открыто выразил свое крайне отрицательное отношение к хирургии как таковой! И, как мы увидим ниже, это было отнюдь не случайностью, как и общее низкое состояние медицины в эпоху Средневековья. По верному замечанию, медицина во дни средневековья стояла спиной к больным, которые умирали тысячами, в то время как возле их кроватей стояли тогдашние врачи и нескончаемо спорили друг с другом, используя заученные цитаты древних авторов.

● Методы лечения средневековой медицины

Накопленный на сегодняшний день богатейший фактический материал позволяет нам выделить основные, если так можно сказать, методы лечения, применявшиеся в средневековой медицине.

– **Поклонение «нужным» святым.** В Средние века существовала устойчивая вера в то, что каждый святой может помочь строго от заболевания того или иного органа. Так, к св. Агапию прибегали при заболеваниях зубов, но он не мог помочь, если человек страдал, к примеру, рахитом. Здесь нужна была уже помощь св. Обена. А вот при различных коликах надо было обратиться к св. Герману Оссерскому. При этом необходимо было положить изображение больной части тела за икону того или иного святого и исцеление было гарантировано. К XIII веку была строго регламентирована «специализация» святых по тому или

иному заболеванию. Понятно, что этими изображениями очень широко торговали храмы и монастыри, получая баснословную прибыль [16].

– **Обереги и амулеты.** Вторым направлением лечения, которое использовалось в Средневековье, было широчайшее использование различных амулетов и оберегов, в которые помещали частички святых, крупинки святой земли, молитвы к святым [19; 20; 22]. Для профилактики заболевания и вообще в качестве общего оберега необходимым считалось ношение нательного крестика.

– **Травяные зелья.** Понятие фитотерапии, используемое сегодня, весьма мало походило на средневековое лечение травами. Дело в том, что в средние века уделялось внимание не столько самой траве, как таковой, а тому, в какой языческий праздник (поскольку пришедшие им на смену христианские название несколько не изменили ни сути, ни атрибуты праздника) она была собрана, в какое именно время дня и с какими именно заклинаниями. Над каждым из травяных сборов читалось особое заклинание [13, с. 319]. При этом чудодейственными считались не только такие травы, но и пасхальные яйца, и блины, испеченные на масленицу.

– **Кровь.** В средневековье верили, что особой чудодейственной силой обладает кровь, как животных, так и человека. И потому в огромном проценте средневековых рецептов по исцелению того или иного заболевания в их состав входила кровь. Так кровью совы лечили бронхиальную астму. Высушенной кровью козла – камни в почках. Кровью летучей мыши лечили заболевания грудных желез у женщин. Кровью женщины, выделяющейся в период менструации, лечили болезни суставов. А купание в крови маленьких детей возвращало, как уверяли, молодость (средневековье знает и такие страшные примеры, причем носящие далеко не единственный характер).

– **Минералы и камни.** Средневековая медицина широко использовала и минералы для лечения различных заболеваний [23, с. 143–144]. Так, для лечения карбункулов использовали смесь вина с ржавчиной железа. Среди камней особым целебным свойством, как учила средневековая медицина, обладали камни, найденные в почках, печени, желчном пузыре убитых животных. Так, к примеру, истолченными камнями из желчного

пузыря быка лечили заболевания глаз. В средневековых рецептах мы находим, к примеру, и зубы дракона, и землю с могилы повешенного, и травы, собранные с могил, но только обязательно в лунную ночь. При этом стоит отметить, что подобные назначения выписывали выпускники тогдашних медицинских факультетов университетов. Особую целительную силу приписывали и перстням. И, конечно же, панацея от всех болезней приписывалась «философскому камню», могущему не только превращать любой металл в золото, но и исцелять от всех недугов и даже возвращать молодость [23, с. 144–147].

– **Данные астрологии.** Если современные врачи при постановке диагноза ориентируются на данные жалоб больного, данные анамнеза болезни и жизни, данные объективного и дополнительных методов исследования, то для средневекового врача были интересны в первую очередь данные астрологии. Когда и при каком стечении звезд родился больной, какое стечение звезд было при начале его болезни, как расположение звезд связано с изменением клиники его заболевания. На основании этого выставлялся диагноз и назначалось лечение наподобие того, что было описано выше. В тесной связи с этим была и вера в силу чисел, каждому из которых приписывалось особое значение [13, с. 310–311]. Более того, даже появление эпидемий связывалось, в первую очередь, с изменением положения звезд на небе. Так, к примеру, старое название гриппа – инфлюэнца, происходит от лат. *influenza*, то есть проникать. Это был классический астрологический термин, обозначающий проникновение небесных светил в земную жизнь.

● Причины формирования особенностей средневековой медицины

Что же обуславливало то, что на протяжении тысячи лет средневековые города пребывали просто в ужасающем санитарно-эпидемиологическом состоянии, почему отсутствовала личная гигиена, почему практически совершенно не развивалась медицинская наука, пребывая в оковах грубейших суеверий, магии и темноты, ведь были же великие умы, почему же их начинания не получали никакого продолжения, да и они сами порой уходили в то же невежество, что и остальные; почему, наконец, медицина в Европе начинает бурно развиваться с XVI столетия, причем не во всей Европе, а именно в Северной (Германия,

Англия, Швеция, Дания); почему медицина Италии и Испании, несмотря на наличие прекрасных ученых, дольше всего остается на позициях средневековых взглядов на болезнь? Кстати, и костры инквизиции именно только в Испании продолжали гореть еще в первой трети XIX века [14; 15]!

При исследовании этих важных вопросов, мы подходим к тому, что формировало базу средневекового миропознания, представлений, философии, что управляло умами людей долгие столетия, направляя и руководя всеми сторонами жизнедеятельности человека, а именно – средневековой церкви. Именно учения средневековой церкви легли в основу тогдашней медицины, определив ее ведущие понятия, сформировав схоластику и на основе средневековых учений и догматов выработав принципы гигиены и лечения. Итак, какие же церковные учения сформировали средневековую медицину?

– Средневековая медицина и учение средневековой церкви о болезни

Средневековая церковь связывала причины появления болезни с тремя основными факторами.

Первое – болезнь как наказание Бога за грехи людей. Проповедуя о немилосердном суровом Боге, церковь учила, что за любую малейшую провинность Господь посылает на людей различные наказания, и, в первую очередь, болезни. Но так как Господь суров и всегда карает грешника, то обращаться за прощением и помощью к Нему напрямую нельзя. Для этого нужно, чтобы за человека кто-то походатайствовал перед Богом. И, безусловно, это могут быть только святые. Но к тем, в свою очередь, чтобы добиться их расположения, необходимо обращаться при помощи священников, молитвы которых святые, якобы, услышат быстрее. А для оказания почтения и уважения к церкви надо сделать ей приношение [5; 16; 20]. Таким образом, для излечения болезни необходимо приносить дары в церковь, просить заступничества священников, молиться святым и совершать паломничества к их мощам, якобы обладающим чудодейственной силой. Отсюда происходят рассмотренные нами выше принципы лечения с помощью мощей святых, амулетов, талисманов [20, т. 1, с. 333–334].

Второе – болезнь как одержимость злыми силами. Ведущий богослов средневековой церкви Фома Аквинский прямо

писал «о сожительстве людей с бесами как о реальности, а также утверждал, будто старухи взглядом могут передать молодым некое злое влияние» [22, т. 6, с. 329]. Следствием было то, что, во-первых, психически больных людей объявляли одержимыми и либо сжигали на костре, либо подвергали тюремному заключению, где эти несчастные погибали, или оставляли в качестве предмета развлечений при дворах вельмож. Во-вторых, многие нервные заболевания, сопровождаемые различными тиками, также объявлялись признаками одержимости и требовали изгнания бесов из этих людей. В-третьих, малейшее необычное течение заболевания у женщины объявлялось следствием ее связи с бесами и несчастную объявляли ведьмой, подлежащей сожжению на костре [22, т. 6, с. 333].

Третье – болезнь как следствие неблагоприятного расположения звезд, сглаза, родовых проклятий. Вследствие того, что со времен императора Константина Великого в учение Западной церкви вошло много языческих верований [4; 16, т. 1, с. 300], астрология заняла свое видное место и в эпоху средневековья. И, как в языческие времена, болезнь стали связывать с неблагоприятным расположением звезд и проклятиями. Таким образом, для их лечения прописывались самые настоящие магические рецепты с применением зубов дракона, толченых крыльев летучей мыши, плесени, взятой с погребальных плит, и воды, забранной в лунную ночь.

– **Средневековая медицина и учение средневековой церкви об образовании.** Как известно, удерживать в повиновении лучше всего темных и безграмотных людей. Хорошо понимала это и средневековая государственная церковь, являвшаяся самым крупным феодалом, владеющим около одной трети всех обрабатываемых земель Европы. И потому, для удержания этого своего положения она, с одной стороны, сеяла в умах людей самые дикие религиозные суеверия, а с другой – всячески боролась с любым образованием и просвещением. Мы не найдем за всю историю человечества более темного времени, чем средневековье. Как отмечал крупнейший историк средневековья профессор Филипп Шафф, ««средние века» и «темные века» – термины-синонимы» [22, т. 4, с. 372].

При этом библиотеки при монастырях – самых больших их хранилищах, насчитывали всего не более шести – двенадцати

книг [22, т. 4, с. 373]. Университеты средневековой Европы, являлись собой скорее не центры знаний, а рассадники суеверий. И чем больше церковь контролировала тот или иной университет, тем это было сильнее выражено. Основой средневековой науки была схоластика, что, безусловно, сыграло определяющую роль и в развитии науки, а точнее, в торможении и даже запрете. Представители схоластики, будучи богословами, собрали и систематизировали все известные до них как научные, так и богословские исследования, объединив их в единую систему с единственной целью: оставить это незыблемым на все последующие времена [22, т. 5, с. 361]. Целью схоластов было, с одной стороны, примирить догматы церкви и разум, а с другой – систематизировать церковные догматы в единую систему. Таким образом, сама возможность появления чего-то нового исключалась в принципе. Церковь открыто объявляла любые научные или технические новшества грехом [13, с. 303]! Более того, изобретать что-либо новое считалось безнравственным [13, с. 303]! Религиозное невежество Средневековья делало невозможным и развитие анатомии как фундамента всей медицинской науки. Врачей, занимавшихся вскрытием умерших, объявляли чародеями и уничтожали. Хирургия, как мы указывали выше, вообще не считалась наукой и заслуживала полного презрения. Любые попытки развития экспериментальной медицины также приравнивались к оккультной практике [8].

Средневековая медицина и средневековое учение церкви о святых. Величественное снаружи здание средневековой церкви зиждилось на бесчисленном числе святых, требующих поклонения. «В долгий тысячедвухсотлетний период времени, протекавший с воцарения Константина до Реформации Лютера, поклонение святым и мощам исказило чистую и цельную простоту христианской религии. Духовенство знало по опыту, что мощи святых были более ценны, чем золото и драгоценные камни, поэтому оно старалось размножать эти церковные сокровища [12, с. 616–617]. «Без всякого уважения к правде или правдоподобию оно стало придумывать имена для скелетов и подвиги для имен [16, т. 1, с. 410]. Это учение средневековой церкви о святых, привело, как мы видели выше, к представлениям средневековой медицины о целительной силе мощей, амулетов, талисманов.

Средневековая медицина и учение средневековой церкви о душе. Одним из центральных учений, не имеющих места ни в Библии, ни в апостольский период церкви, разработанных в эпоху Средневековья, было учение о бессмертии души [19; 22]. Само понятие бессмертия души было сильно развито во многих языческих верованиях и особенно в греческой философии, последователи которой хотели научить людей не бояться смерти, которую они называли «роковым ударом, прекращающим нашу жизнь и избавляющим нас от житейских невзгод» [6, т. 2, с. 30–31]. Исходя из этого учения церковь вывела, что для победы над грехом, освобождения души необходимо умертвить плоть, выказывая ей всяческое пренебрежение.

Исходя из этих же положений о необходимости победы над плотью население средневековой Европы принимало ванны нередко всего 2 раза в год, считая, по наущению церкви, что забота о чистоте тела является угождением плоти, а это являлось грехом! Монастыри прямо говорили о том, что отсутствие заботы о состоянии тела, с одной стороны, умерщвляет греховную плоть, а с другой рассматривали нечистоту и связанные с ней страшный дискомфорт и заболевания, как испытания. Следствием этого намеренного средневекового отношения к нечистоте и попранию элементарных гигиенических норм была и рассмотренная нами выше страшная антисанитария домов и улиц средневекового города. Одновременно с этим, исходя из созданного ею учения о бессмертии души, средневековая церковь объявила кровь вместилищем души, и потому любое ее пролитие, хотя бы и в медицинских целях, во время операции, объявлялось греховным, отсюда возник запрет на развитие хирургии. Вместе с тем, вследствие развития языческих представлений и учений о бессмертии души, проникло в церковь и языческое учение о том, что, употребляя кровь животных или людей человек якобы получает их силу. Поэтому в средневековых рецептах, как мы видели выше, кровь различных животных входит в компонент «лекарственных» препаратов.

Реформация и развитие медицины

Таким образом, медицина в эпоху средневековья зависела практически полностью от государственной церкви и ее догматов, базируясь, с одной стороны, на схоластическом учении,

отвергавшем в принципе любые научные открытия, противопоставлении веры и науки, а с другой – на небиблейских учениях о бессмертии души, вере в святых, что делало ее развитие невозможным в принципе. Вытекающие отсюда методы лечения, применяемые средневековой медициной, базировались на грубых суевериях, сводившихся к вере в целительную силу амулетов и талисманов; приписывании влияния на здоровье человека расположению звезд, роли заговоров и целебной силе растертых камней и минералов. Исходом этого было ужасающее санитарно-эпидемиологическое состояние средневековых городов с отсутствием системы канализации и водоснабжения; полной антисанитарией, как города в целом, так и отдельных домов; отсутствием элементарных правил личной гигиены; высоким процентом детской смертности и почти непрекращающимися эпидемиями инфекционных заболеваний и массовыми психозами.

Великая Реформация, выступив против небиблейских учений о необходимости всячески умерщвлять плоть и веры в силу талисманов и оберегов, освободила медицину от пут суеверия и оккультизма, дав возможность ее научному развитию на евангельских принципах добра и милосердия. Реформация, выступив против схоластики, показала, что наука не противоречит вере и провозгласила равенство всех людей перед Богом вне зависимости от их национального, полового, расового и социального происхождения и, следовательно, оказание им равной медицинской помощи.

Принятие учения Реформации народами Западной, Центральной и Северной Европы привело к крушению феодальных отношений, краху схоластики, развитию свободы совести и свободы слова, небывалому расцвету экономики и науки, ознаменованном подлинным появлением медицинской науки. И на сегодняшний день страны, принявшие Реформацию, такие как Швеция, Норвегия, Дания, Германия, Швейцария, Великобритания, США, Канада, Австралия являются передовыми странами мира в области социальных стандартов и развития медицинской науки и практики.

Литература

1. Антонетти П. Повседневная жизнь Флоренции во времена Данте. М., 2004.
2. Аристотель. Сочинения. В 4 т. // Под ред. В. Ф. Асмуса, З. Н. Микеладзе, И. Д. Рожанского, А. И. Доватура, Ф. Х. Кессиди. М., 1975–1984.
3. Вейс Г. История цивилизации. В 3 т. М., 1998.
4. Власов С. Константин Великий. М., 2001.
5. Гергей Е. История папства. М., 1996.
6. Гиббон Э. Закат и падение Римской империи. В 7 т. М., 1997.
7. Дефурно М. Повседневная жизнь Испании золотого века. М., 2004.
8. Заблудовский П. Е., Крючок Г. Р., Кузьмин М. К., Левит М. М. История медицины. М., 1981.
9. История средних веков. В 2 т. / Под ред. Е. А. Косминского. М., 1952.
10. Клулас И. Повседневная жизнь в замках Луары в эпоху Возрождения. М., 2006.
11. Корелин М. С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901.
12. Лависс Э., Рамбо А. Эпоха крестовых походов. СПб., 1999.
13. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
14. Ли Г. Ч. История инквизиции в средние века. М., 2010.
15. Льюоренте Х. А. История испанской инквизиции. В 2 т. М., 1999.
16. Миллер А. История христианской церкви. В 2 т. Biefeld, 1994.
17. Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов. М., 2002.
18. Опарин А. А. Сардис: город золота. Харьков, 2014.
19. Опарин А. А. Пергам: город черного престола и белого камня. Харьков, 2014.
20. Робертсон Д. История христианской церкви. В 2 т. СПб., 1890–1891.
21. Ру С. Повседневная жизнь средневекового Парижа. М., 2008.
22. Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. СПб., 2008–2010.
23. Ютен С. Повседневная жизнь алхимиков в Средние века. М., 2005.

Olexii Oparin (Kharkiv). The Reformation and Medicine of the Middle Ages

Михаил Полтавец
(Минск)

ПЕРСПЕКТИВЫ РЕФОРМАЦИИ ЛЮТЕРА

Само понятие перспектива имеет значение – смотреть сквозь. В этом отношении Реформация Лютера всегда имела значение для последующих периодов истории.

В Реформации XVI в. есть одна важная особенность: её никто не планировал. Ни один реформатор не собирался изменить своей церкви, но дорожа ей с любовью, хотели изменить её изнутри, видя явные недостатки, и не понимая, что эти недостатки лишь верхушка айсберга, который Реформации пришлось существенно сдвинуть.

Подводная часть айсберга теперь существенно известна. «Сейчас все католические историки признают, что папы периода «Ренессанса» были людьми светскими, ветреными, легкомысленными, чувственными, высокомерными и неразборчивыми в средствах. Образованные люди не выступали против церкви, поскольку церковь до такой степени соответствовала их взглядам и умонастроениям, что редко вызывала у этих людей возмущение» [1, с. 151].

В своей работе я постараюсь показать, что Лютер изменил всю ситуацию. Мы по праву можем утверждать, что «если христианская цивилизация сохранилась на Западе, то немалую роль в этом сыграл человек по имени Лютер» [1, с. 162].

Лютер – дитя своего времени

Независимо от того, что Лютер повернул течение истории, как Кир реку Евфрат, он был средневековым человеком, носящим в себе весь ворох предрассудков. В представлении людей «леса, ветры и вода были населены эльфами, гномами, волшебниками, водяными, духами и ведьмами» [1, с. 20]. Лютер был

напичкан многими страхами средневековья, вследствие чего он пребывал в постоянной борьбе и сильной депрессии. «Об аде много говорилось не потому, что люди жили в непрестанном ужасе, но именно из-за того, что это было не так. Поэтому требовалось вселить в них страх и тем самым побудить обратиться к церковным таинствам. Когда же люди каменели от ужаса, чистилище предлагало им смягчение наказания. Если подобная поблажка порождала успокоенность, страхи вновь нагнетались, а затем напряжение снималось с помощью индульгенций» [1, с. 22].

Сегодня никого не напугаешь адом и раскаленной сковородой для грешников, но во время Лютера это было духовной составляющей, вследствие чего люди видели Бога не Такого, Которого увидел Лютер. Он полюбил Этого Бога. Как теперь быть? Как открыть Бога любви своим современникам и его любимой церкви, которую любил и Блаженный Августин. Августин ему открыл, что спасение и оправдание человека только по вере в Божье милосердие. Потом Лютер это увидит и у апостола Павла. Павел говорит, что в Евангелии «открывается правда Божья от веры в веру, как написано: праведный верой жив будет» Рим. 1:17.

Лютер не мог не обратить внимание на «обилие скандалов, несправедливостей и развращенности», которые усиливали призывы к реформам как со стороны духовенства, так и со стороны политиков. Постепенно многие начали задаваться вопросом: истинно ли учение католической церкви? [6, с. 11]. В Чехии всегда давали о себе знать последователи Яна Гуса, в Англии Джона Виклифа, в Европе вальденсы. Все это говорило о подготовке к чему-то радикальному, и Лютер во многом не был первым. Еще до Реформации в среде католичества высказывалось понимание, что «месса без проповеди приносит больше вреда, чем проповедь без мессы» [9, с. 114].

Мы можем заметить, что Реформация берет начало с самого реформатора. Ни у кого не было планов и не возникало желания создавать что-то новое, чтобы потеснить католическую церковь. «Спустя шестнадцать месяцев после «Тезисов» несломленный Лютер продолжал оставаться преданным своим августинцам и в некотором смысле признавал папу главой церкви... В марте 1519 г. не считали Лютера еретиком», а сам Лютер «считает Гуса

еретиком» [6, с. 48]. Сам Кальвин не отделял себя от гуманистического движения. Он больше со своими приверженцами тяготел к Эразму Роттердамскому, чем к Лютеру. «Но преследования протестантов властями заставили их отказаться от идеи постепенного улучшения церковных порядков и от надежды реформировать церковь сверху» [3, с. 23].

Причина Реформации Лютера

Вся проблема Реформации Лютера заключалась в самом Евангелии Иисуса Христа, которое само движет верующими людьми. По сути Евангелие невыгодно человеку, который привык жить принципами общепринятой культуры; оно всегда ему мешало. Пророк Иеремия испытывал на себе все трудности принятия Евангелия: «Ты влек меня, Господи, – и я увлечен; Ты сильнее меня – и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною. Ибо лишь только начну говорить я, – кричу о насилии, вопию о разорении, потому что Слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние. И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду говорить во имя Его; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и – не мог» Иер. 19:7–9. Иеремия с трудом реформировал себя, чтобы начать Реформацию своего времени, и время его, конечно, не ждало.

Божье Слово является уникальным тем, что оно нелицеприятно. Оно не идет на компромисс с чем-то другим, почему? Потому что оно единственное созидающее начало. Лютер говорил: «Любое учение, которое не проповедует Христа, еще не является апостольским, пусть даже оно исходит из уст св. Петра и св. Павла. И точно так же, любое учение, которое проповедует Христа, будет апостольским, даже если бы оно исходило из уст Иуды, Анны, Пилата и Ирода» [10, с. 54].

В Реформации Лютера, по сути, нет ничего нового. Все библейские пророки были реформаторами. Фактически всех их Бог настоятельно побуждал к совершению реформ. Пророк Иона даже убежал за тысячи километров, но Господь вернул его, и он призвал к Реформации город Ниневию и совершились чудесные перемены. Любые проблемы общества и сама Реформация всегда разрешались, если люди начинали верить в Бога Биб-

лии, и проблемы продолжают по сей день, потому что большинство людей не верит в Него.

Становление Мартина Лютера как реформатора полностью обеспечено условиями развития средневековой церкви. Трудно сказать, если бы не реформация Лютера, то существовала ли бы католическая церковь как организация, которая очертила более четко свое богословие только на Тридентском соборе 1545–1563 гг. «Попытки внутренних преобразований наблюдались на протяжении всей истории католической церкви от последних соборов XV в. и до Реформации. В этом смысле мы можем говорить о наличии сил, борющихся за обновление церкви уже накануне выступления Лютера (V Латеранский собор, 1512–1517 гг.)» [7, с. 120].

Лютер был ревностным католиком, как апостол Павел был ревностным фарисеем. Они были одни из лучших, кто придерживался строгих религиозных правил очень ревностно. Но увидев в Библии, что Бог – это любовь и оправдание от Бога дается даром, и это невозможно заслужить, то это «взорвало» их и их общество. Может ли женщина не родить, если пришло время. Этим объясняется, почему люди легко шли на эшафот за свои идеи.

Богословие августинского монастыря привело Лютера к апостолу Павлу, где он встретился с оправданием грешника, а не его наказанием. «В Писании он читал об ужасах Божьего суда. Он не верил в Бога как в примирившегося с ним Отца, Бога любви и милосердия, но дрожал перед Ним как перед Богом гнева, «огнем пожирающим»» [4, с. 82]. Позже Лютер откроет через греческий перевод для себя и всего мира новое понимание правосудия. В послании Павла «правосудие имеет двойное значение, и его можно перевести как «правосудие», и как «оправдание». Первое значение подразумевает строгое исполнение закона, когда судья выносит приговор, который заслужил обвиняемый. Оправдание же есть некоторый процесс, который иногда происходит, если судья приостанавливает исполнение приговора, отпускает осужденного на поруки, выражая веру в него и свою личную заинтересованность в его судьбе, принимая тем самым такое решение, согласно которого и человек не погиб, и справедливость восторжествовала более полно, нежели при буквальном следовании закону» [1, с. 56]. Значит, правосудие включает в себя и справедливые требования закона, и оправдание.

Оправдание – это другой процесс, когда судья отдает кого-то на поруки и приостанавливает приговор. Лютер увидел правосудие Божье – Бог отдает Своего сына за грешника, а грешник получает оправдание. Господь, на самом деле, не обуславливает свое прощение, выполнением нами каких-либо обязательств для получения прощения. Наши дела не могут способствовать Божьему прощению. «Бог примирил Собою мир, не вменяя людям преступлений их и дал им слово примирения» 2 Кор. 5:19. Не человек примирился с Богом, а Бог примиряется с человеком, Сам все для этого обеспечив. В Евангелии от Матфея 4:17 говорится: «...Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божье». Но покаяние католическая церковь рассматривала как добрые дела, но греческий перевод слова «кается» означает: изменить свои мысли. Лютер писал: «Я осмеливаюсь заявить, что неправы те, кто придает акту большее значение, как сказано по-латыни. Нежели перемене своего отношения, как сказано по-гречески» [1, с. 80]. Для Лютера это было революцией его мышления. Прорыв состоял в том, что он из страхов адского наказания поднялся до Божьей милости, которая в своем правосудии прощает и оправдывает. Это открыло Лютеру глаза на папство как институт, созданный не Богом. Папство и месса подменили собой Христа. Реформация Лютера была выкована новыми духовными потребностями эпохи «Возрождения».

Следующая перспектива Реформации

Эта перспектива нашла свое отражение в личности Джона Кальвина. Лютер говорил о Кальвине: «Я в восторге от того, что Бог взрастил человека, который завершит войну против антихриста, начатую мной» [3, с. 73]. Лютер и Кальвин – это две ступени одного пути, и хотя путь у них один, однако их деятельность носит разный характер. Лютер – идейный вдохновитель всего движения, Кальвин – ученый систематизатор разорванного и разбросанного по кускам учения Библии. «Изучать Кальвина и его наследие означает исследовать один из редких моментов в современной истории, когда христианство формировало общество, а не приспособлялось к нему» [5, с. 8]. Почему так получилось, если реформаторы не собирались реформировать общество, лишь только поправить учение цер-

кви? Это был период разложившегося общества, с которым надо было что-то делать. Открытие Лютером затерянных истин Библии, таких как оправдание по вере, милость превозносится над судом, главный критерий только Библия, – многим открыли глаза на само общество, на то, каким образом оно должно быть устроено. Женевское государство стало первым образцом благочестивого устройства. Большая работа Кальвина «Наставление в христианской вере» первоначально писалась для монархов Европы, но сама стала отправной точкой для богословия христиан всех веков и народов.

Кальвин не развивал теорию государств, но, сам того не подозревая, придал мировой общественности здоровое понимание социального государства. Очевидно для всех, что Реформация была привлекательной для городских общин в XVI в. Почему? К этому времени «городская общинность разрушилась из-за растущего социального напряжения в городах и роста недоверия внешним политическим институтам... Благодаря принятию лютеранской Реформации городам удалось восстановить утраченное чувство общинности: общая религиозная принадлежность связывала жителей общностью духовной жизни... Священство всех верующих стирало некоторые традиционные различия между жителями города и содействовало единству городской общины... Но Лютер был вынужден строить свою экклесиологию вокруг абстрактного понятия благодати, что мало способствовало созданию гражданского единства» [5, с. 128].

Кальвин ярко выраженный аналитик с даром администратора, он понимает, что надо делать с результатами Реформации. «Кальвин был убежден, что поддерживать социальный порядок, направить жизнь народов можно посредством разных форм государственности – теократической, монархической, аристократической и республиканско-демократической... Всё зависит от множества частных, особенных факторов и в первую очередь от того духовно-нравственного состояния, в котором пребывает данный народ» [2, с. 110].

Сегодня по праву можно признать, что протестантизм XVI в. себя оправдал, хотя некоторые методы имели человеческий окрас в духе того времени, но нельзя не признать, что «принцип жесткой иерархичности, господствующий в католической церкви, сменился у протестантов принципом выборности церковных

служителей и принципом самоуправления церковной общиной. Протестанты узаконили принцип свободы совести, подготовили почву для утверждения идей равного достоинства всех людей, равенство всех граждан перед государством, а также идею неотъемлемости прав человека на жизнь, свободу и собственность» [2, с. 115].

Следующая перспектива – Протестантизм

Само явление протестантизма полностью обязано движению за чистоту Евангельской истины, начиная с времен апостолов. Лютер придал этому движению значимость не стихийного характера, а научное обоснование, которому Кальвин придал ясную богословскую структуру, что вернуло христианство на первоначальную апостольскую основу.

Нельзя не заметить, что протестантизм никто не планировал. Он занял свое место в христианстве сам. Все, кто принял участие в этом движении, делал это вопреки своим интересам ради истины Евангелия. Мы можем сказать, что поиск истины породил протестантизм.

К 1526 г. движение за истину Евангелия приобрело такое значимое событие, что в Шпайере было принято решение на государственном сейме предоставить каждой из немецких земель свободу в вопросах религии. В 1529 г. это решение было отменено. Кто-то из представителей католической церкви сказал: «Турки лучше лютеран, потому что они соблюдают посты, а лютеране этого не делают. Если выбирать между Словом Божьим и старыми заблуждениями церкви, мы должны отвергнуть первое» [8, с. Ориг. 198]. Многие города и десятки тысяч людей Западной Европы выразили свое несогласие, что послужило началом организации протестантских церквей. Вот содержание этого протеста:

«Мы заявляем протест перед Богом, нашим Единым Творцом, Защитником, Искупителем и Спасителем, который однажды будет судить нас, а также и перед всеми людьми и всем живущим, торжественно заявляем, что ни мы, ни наш народ не согласны ни с одним пунктом указа, который противоречит Богу, Его Святому Слову, нашей доброй совести и спасению нашей души.

Как мы можем принять этот указ?! Как согласится с тем, что, в то время как Всемогущий господь призывает каждого из нас познать Его, человек лишен права получить это познание о Боге? Только учение, которое согласуется со Словом божьим, может считаться истинным и верным. Господь запрещает учить иному... Благодатью Божьей мы принимаем решение проповедовать только чистое и неповрежденное Его Слово, которое содержится в Книгах Ветхого и Нового Заветов, не прибавляя к нему никаких человеческих измышлений. Это Слово – единственная истина, надежное правило жизни и основание любого учения, оно никогда не подведет нас и не обманет... В то же время мы надеемся, что его императорское величество отнесется к нам, как и подобает христианину, любящему Бога превыше всего; мы выражаем ему, а также и вам, милостивые государи, свою любовь и покорность, ибо это есть наш прямой и законный долг» [8, с. Ориг. 203].

Заключение

Бог устроил мир в определенном порядке: «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь» Рим. 11:36. На протяжении истории люди пытались обойти этот порядок, что приводило к социальному хаосу либо к деспотическому государству. Господь всегда нуждался в реформаторах, которые будут призывать людей к первоначальному устройству общества по библейским принципам. Возьмем к примеру, призыв пророка Ионы, который был послан в языческую страну с другой культурой и они, жители Ниневии, обратились к Богу.

Средневековые реформаторы выполняли ту же функцию, что и все библейские пророки. Перспективы Реформации Лютера носили тот же характер: возвращение человечества к Богу и Его Закону.

Иисус пример истинного Реформатора. Он прожил жизнь, которая изменила Его современников и выстроила современный христианский мир. Люди начали понимать концепцию добра и зла в свете Библии.

Во время Лютера люди опять потеряли правильное понимание добра и зла, и Бога, Которого явил Христос. Бог есть любовь, и эту любовь Лютер начал приоткрывать. Для этого и нужна была Реформация.

Литература

1. *Бейнтон Р.* Жизнь Мартина Лютера. На сем стою. Заокский (Тул. обл.), 1996.
2. *Бачинин В. А.* Жан Кальвин и его социальная антропология // Вопросы истории. 2010. № 6.
3. *Гарин И. Н.* Кальвин. Харьков, 1994.
4. *Шафр Ф.* История христианской церкви. Т. 7. Реформация в Германии, Библия для всех. СПб., 2009.
5. *Макрат А.* Жизнь Жана Кальвина, Минск, 2016.
6. *Оуэн Ч.* Реформация. В Западной Европе XVI–XVII в. М., 2011.
7. *Прокопьев А. Ю.* Германия в эпоху религиозного раскола 1555–1648 гг. СПб., 2002.
8. *Уайт Е.* Великая борьба. Заокский (Тул. обл), 1994.
9. *Фридрих фон Бецольд.* История реформация в Германии. Т. 1. СПб., 1900.
10. *Шварц Г.* Христианская вера и традиция Лютера. М., 2016.

Summary

Poltavets M. Luther's Reformation Perspectives

Medieval reformers performed the same function as all biblical prophets. The perspectives of the Reformation of Luther were of the same nature: the return of humanity to God and His Law. During Luther, people again lost the correct understanding of good and evil, and God, whom Christ revealed. God is love, and Luther began to reveal this love. That was what the Reformation was for.

*Віталій Докаш
(Чернівці)*

РЕФОРМАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ ВИМІРІВ

В українському суспільстві відбуваються вагомі соціально-економічні зміни, які передбачають реалізацію тих реформ, які б дозволили йому увійти до системи високорозвинутих цивілізованих країн. Обраний Україною після здобуття незалежності європейський вектор розвитку якраз і ставить собі за мету не тільки змінити стару радянську систему з її неефективною плановою економікою, немотивованим світоглядом, але й запропонувати такі історичні цінності, які б перетворили людину на суб'єкта, творця історії.

Неможливо побудувати цивілізоване суспільство, не оцінивши історичну спадщину – ті механізми, які були рушіями суспільних трансформацій.

Як свідчить історія, основою всіх соціальних змін завжди ставала та система цінностей, яка виступала їхнім мотиватором. У більшості випадків таким мотиватором виступала релігія, яка має величезний досвід як соціальний інститут у реформуванні як людини, так і суспільства, оскільки володіє величезним апаратом моральних імперативів. Підтвердженням цьому є те, що сьогодні за показником довіри Церква продовжує утримувати першу позицію – 60,7% опитаних – серед суспільних і політичних інститутів [9, с. 9].

2017 року все світове співтовариство відзначило 500-річчя європейської Реформації, яка докорінно змінила європейський світогляд, а на його ґрунті економічне та соціальне становище спочатку континенту, а у подальшому і світової цивілізації. Саме тому Президентом України було підписано Указ про відзначення цієї дати в Україні. По всій країні було проведено низку заходів та конференцій, на яких як науковці, так і богослови проаналізували Реформацію саме як процес, який змінив не тільки

обличчя Церкви, але й запропонував світу протестантську етику та дух свободи, сакралізував працю як форму служіння Богу, що стали інструментами формування буржуазних відносин та капіталізму як системи.

Аналіз проведених в Україні заходів свідчить, що Церква як соціальний інститут, якому притаманна система релігійних цінностей, може суттєво впливати, об'єднуючи свої зусилля з державою, на всі соціальні процеси. У контексті цього пропонуване дослідження є актуальним.

Метою роботи є аналіз Реформації як явища, так і процесу в соціальних змінах, що відбулися на європейському просторі.

Поставлена мета передбачає виконання таких дослідницьких завдань:

1. Аналіз Реформації як соціокультурного феномену.
2. Дослідження результатів реформ, які відбулися в процесі Реформації та призвели до релігійних і соціальних змін.
3. Визначення ролі великих реформаторів у реалізації соціокультурних змін XVI–XVII ст.

Аналіз процесів Реформації у соціальному контексті здійснювали як науковці – В. Єленський, І. Богачевська, А. Арістова, В. Любащенко, А. Колодний, П. Яроцький, так і богослови – Р. Соловій, Б. Порозовська, С. Санніков, В. Черенков, В. Спіц, Ф. Катценбах, Й. Шедтке, Х. Мітер.

У більшості праць, в яких аналізується Реформація, особливо у богословів, це явище більше розглядається як світоглядне, або релігійний рух, який докорінно змінив функціональні характеристики Церкви, але мало піддається аналізу як соціальний процес. Ми, у межах саме соціологічного підходу, хочемо показати, які соціальні реформи було здійснено під час Реформації та за якими критеріями їх можна вимірювати.

Саме так ставить питання протестантський богослов В. Спіц, розглядаючи Реформацію як соціальний рух. Наслідки руху Реформації, вважає він, зайшли свого часу в Європі набагато далі за пропозиції й очікування особи, яка перебувала біля її витоків – Мартіна Лютера. Будучи видатною історичною особою Лютер, на думку В. Спіца, справив значний вплив на події початкового періоду сучасної історії. Але навіть якщо Лютер першопочатково дійсно був головним рушійним важелем, то сили, які

у подальшому привели до руху всю Європу, вважає В. Спіц, перевершували можливості однієї людини [9, с. 9].

Реформація, вважає богослов, призвела також до політичних, соціальних та економічних змін, хоча реформаторів цікавили переважно теологічні і релігійні сфери. Реформація, у цьому плані, початково була розрахована на релігійні зміни, але сам процес у подальшому зачепив загалом і соціальні аспекти, про які не думав і сам Лютер, коли він на початку своєї діяльності говорив – загальні питання – не моя справа.

Реформація як рух, який не ставив революційних цілей, зауважує В. Спіц, тим не менше, мав у подальшому революційні наслідки. Полеміка підштовхнула Лютера, вважає богослов, до більш радикальних позицій, ніж він спочатку передбачав [8, с. 10–14].

Існує багато точок зору на причини Реформації, більшість із них – монополія католицької Церкви в усіх сферах життєдіяльності середньовічної Європи. Спробу визначити основні причини Реформації як руху здійснив В. Спіц.

Першою причиною В. Спіц називає реакцію прогресивних священників на аморальність та корупцію у Церкві. Другу причину він вбачає у доктринальних відхиленнях. Третю причину виникнення руху Реформації В. Спіц пов'язує із соціальними причинами. Узагальнюючи, В. Спіц вважає, що одним зі специфічних процесів, які передували історичним катаклізмам у період, коли офіційна Церква стала найменш здатною забезпечити моральне наставництво і задовольнити духовні запити людей, став у Європі так званий «вихлюп релігійного ентузіазму» [8, с. 16–17, 20].

За увагою В. Спіца, Мартін Лютер як вождь Реформації поєднав у своїй особі дві реформаторські тенденції: вимогу зовнішніх реформ, які покінчили б зі зловживаннями у Церкві, і бажання до істинного духовного оновлення.

«Я бачу деяку рокову зміну в житті людства», написав про ці часи відомий гуманіст, сучасник Лютера Еразм Ротердамський, але ця рокова зміна, швидше за все, призвела до приголомшливої нової життєдіяльності та енергії, яка змістила європейську культуру у новий географічний та інтелектуальний світ [4, с. 35].

Як ми бачимо, як Еразм Ротердамський, так і В. Спіц зосереджують свій аналіз Реформації не тільки на релігійних змінах,

але також показують, що цей процес обов'язково включає і соціальні аспекти, оскільки людина потребує й задоволення матеріальних потреб.

Такий підхід ми спостерігаємо й у німецького класика соціології релігії М. Вебера, який захотів побачити у Реформації механізм, який може поєднати релігійні і соціальні знання, процес, який поєднає двопланове служіння – Богу і суспільству, по-новому визначаючи роль праці як діяльності.

Слід зауважувати, як про це пише К. Тетерников, що М. Вебер у своїй фундаментальній праці «Протестантська етика та дух капіталізму» (1905 р.) здійснив спробу проаналізувати вплив протестантизму як продукту Реформації на формування капіталістичних відносин. У цій книзі автор підіймає питання впливу релігійного догмату на господарський уклад соціуму і потім на його вплив на структуру суспільства.

Взявши за приклад кальвінізм як реформаторську віру соціолог показує, що вона сприяла позитивному розвитку суспільства. М. Вебер у своїй книзі, зауважує К. Тетерников, розмірковує, що церковна набожність, неприйняття світу і аскетизм абсолютно не заперечують капіталістичну підприємливість і ведення бізнесу, а суспільство, що має у своєму складі велику частку послідовників Реформації, здатне створити більш розвинуту економіку. Протестантизм, на думку М. Вебера, спонукав людей до відповідального ставлення до праці. Адже праця, на думку реформаторів, є служінням Богу. Перш, ніж перейти до більш детального аналізу поглядів Вебера на працю як сакралізоване явище, згадаємо тлумачення праці ще одним протестантом – Іеном Барбуром. Так, у своїй праці «Етика у вік технології» у розділі «Людські цінності» він стверджував, що на ранніх етапах протестантська етика проповідувала бережливість і кропітку працю, і їхнє поєднання та взаємодія вели до фінансового успіху. Суть протестантського капіталізму полягає саме у тому, розмірковує І. Барбур, що ти накопичуєш капітал для того, щоби потім вкласти його у справу, що розширюється, при цьому залишаючись аскетом і не використовуючи своє багатство для розкошів.

М. Вебер, як і Г. Барбур, вважав, що погоня за благополуччям у протестантів ніколи не вважалась ознакою гріховної жадності або честолюбства. Він звернув увагу на те, що протестанти по-новому ставились до багатства і цей підхід був аскетичним.

М. Вебер називав це новим духом капіталізму, підкреслюючи його нематеріальний характер [11, с. 68–69].

Аналізуючи працю М. Вебера зазначимо, що він вказує саме на релігійні механізми, які призводять до суспільних трансформацій. М. Вебер зауважує, що психологічні фактори господарювання історично формувались «релігійними ідеями і етичними уявленнями про обов'язок, які були у них закорінені». Відповідно, до центру дослідження потрапляє «обумовленість» господарського мислення, «етоса» форми господарювання певною релігійною «скерованістю». Ілюстрацією цієї обумовленості, за М. Вебером, є зв'язок сучасного західно-європейського господарчого «етоса» з раціональною етикою аскетичного протестантизму. Для підтвердження цього міркування М. Вебер на початку своєї роботи наводить статистику, яка свідчить, що у багатьох конфесійональних районах Німеччини якраз деякі типи протестантів володіють нині пропорційно більшим відсотком багатств і економічно вигідних позицій відносно вірян іншої конфесії [7, с. 811].

Історичними носіями такої «раціональної етики аскетичного протестантизму» (пуританами) є кальвінізм, пієтизм, методизм та окремі секти, що вийшли з анабаптизму. Беручи за основу пуританської етики кальвінізм, М. Вебер доходить висновку, що саме пуританізм стояв біля колиски сучасної «економічної людини... Сприяв встановленню буржуазного, раціонального з економічної точки зору способу життя».

Аргументи М. Вебера на користь цього такі:

1. Пуританське вчення (віра у передвизначеність спасіння чи смерті, обов'язок кожного трудитися на славу Божу; віра у спасіння як дар Божий і строгий аскетизм тощо) виключають містицизм і мають антиритуальний характер, тобто долають головні перешкоди на шляху «розчакловування», тверезого та раціонального сприйняття.
2. Світогляд пуританина дозволяє вірянину побачити ознаку обраності до спасіння в успіхові своєї професійної діяльності, розуміння своєї професії як невинної праці в ім'я Господа і зняття із зароблених коштом праці грошей працівників клейма гріха сріблολюбства.
3. Етика пуритан має яскраво виражений аскетичний характер і зводить до мінімуму особисті потреби, що за постійного зростання зароблених матеріальних статків автоматично

призводить до постійного інвестування у виробництво і його безперервного розширення.

Характерно, що аналіз аскези посідає у М. Вебера особливе місце: він відзначає його історичний шлях як зміну двох етапів: перший – коли аскеза переміщується із монашої келії до професійного життя і запановує над мирською моральністю (це період одухотворення капіталізму етикою Реформації), і другий – сучасний: «У міру того як аскеза почала запановувати світом, все більше на нього впливаючи, зовнішні мирські блага все сильніше підпорядковували собі людей». Як зауважує М. Вебер, на етапі своєї генези новоевропейський капіталізм, освоєний аскетичною етикою пуритан, мав певні особливості. По-перше, вважає М. Вебер, його носіями були «середні верстви ремісників, які з'явилися як новий клас», тобто представники середнього класу (власне, що сьогодні відбувається в Україні – авт.), яким протистояв великий капіталізм старого типу (у нас це олігархат та номенклатура – авт.), «капіталістичні підприємці із кіл торгового патриціату», втіленням якого виступали благородні спадкоємці купецького капіталу та єврейські фінансові кола: «єврейський капіталізм був спекулятивним капіталізмом паріїв, пуританський капіталізм – буржуазною організацією трудової діяльності».

По-друге, за увагою М. Вебера, соціально-етичний тип провісника капіталізму, що народжувався – це «люди, які пройшли сурову школу життя, обережні і рішучі одночасно, люди стримані, помірковані і вперті за своєю природою, повністю віддані своїй справі, зі строго буржуазними поглядами і принципами».

Як результат, М. Вебер доходив такого висновку: протестантська етика (з її розумінням «професійного обов'язку», «внутрішньомирським аскетизмом» і бережливістю, ідеалом особистої ініціативи та відповідальності тільки за себе) найбільш повно виражала основні ідеологічні та психологічні моменти духа новоевропейського капіталізму. Дух протестантської етики, вважає М. Вебер, «знайшов у капіталістичному підприємстві свою найбільш адекватну духовну рушійну силу».

У контексті цього висновку можна сказати, що за словами Ж. Батая, «Максу Веберу вдалося першому достовірно пов'язати саму можливість накопичення матеріальних благ із розроблен-

ням підходу до божественного світу як такого, що не має зрозумілого відношення до світу реального» [7, с. 812].

Слід зауважити, що метод зв'язку релігії та господарської поведінки (для нього Й. Гьоте пропонує визначення «вибіркова спорідненість»), між формами релігійних вірувань і професійною етикою, тобто пошук непротиріч основних положень протестантської етики такому відношенню до господарсько-економічної діяльності, саме сьогодні і виражає дух сучасного капіталізму [7, с. 811–812].

Аналізуючи процес Реформації, зауважимо її специфіку, яка полягала у тому, що її діячі початково укладали союз із регіональними цивільними владними структурами, щоб утілити в життя свою програму реформ. Мартін Лютер, наприклад, звернувся до німецького дворянства, а Цвінглі – до міської ради Цюриха, говорячи про взаємну вигоду від таких дій. У свою чергу, для англійської Реформації політичні фактори були настільки важливими, що богословські питання розглядались як другорядні.

Вважається, що Реформація на європейському континенті проходила під знаком симбіозу реформаторів (М. Лютер, Ж. Кальвін, У. Цвінглі як три головні фігури – авт.) і державної (чи громадянської) влади, при цьому кожна із сторін вважала, що Реформація може принести взаємну користь [10, с. 727].

Коли мова йде про таку співпрацю Церкви і державних структур, науковці застосовують поняття «Магістерська Реформація», яка звертає увагу на те, як реформатори основної релігійної течії (наприклад, Лютеранська чи Реформатська Церква – авт.) були пов'язані зі світською владою – князями, магістратом і міською владою. Такий підхід передбачає своєрідну діалектику взаємодії: магістрат мав таку ж владу в Церкві, як Церква могла розраховувати на владу магістрату у зміцненні дисципліни, знищенні ересей і підтримці порядку. Термін «Магістерська Реформація» у цьому випадку акцентує увагу на близькому зв'язку між магістратом і Церквою, який лежав в основі реформаційних програм таких діячів, як Лютер. Зазначимо, що така форма зв'язку немов би давала життя новітній формі співробітництва держави і Церкви [10, с. 727].

Цікавим можна вважати той факт, що Лютер початково не збирався реформувати церковне середовище. Лютеранська

Реформація спочатку була академічним рухом, який був заклопотаним реформуванням викладання богослов'я у Віттенберзькому третьорозрядному університеті. І лише приблизно після 1522 р. програма Лютера з академічної реформи перетворилась на програму з реформування Церкви і суспільства. Лютер узяв роль керівника руху за релігійні, соціальні та політичні реформи, які багатьма сучасниками-богословами сприймалися як шлях до нового соціального та релігійного переоблаштування Європи.

Хоча Реформацію переважно пов'язують із М. Лютером, існує думка, що програма його реформ була більш консервативною, ніж у його колеги, наприклад, в У. Цвінглі, якого за це зараховують до радикальних реформаторів. Вчення Лютера, яке забезпечувало владу монарха над Церквою і було прив'язане тільки до території Німеччини, не здобуло підтримки за кордоном, оскільки було менш привабливим, ніж очікувалось, особливо через республіканські почуття таких діячів Реформації, як Ж. Кальвін [10, с. 727].

Слід зауважити, що Реформація урухомила механізм паритетних відносин держави та Церкви. Це добре видно зі вчення одного з її напрямків – анабаптизму, що було закладено у Шлейтхейському Сповіданні 1527 р. У 6-ому та 7-ому розділі «Сповідання» надається пояснення і виправдовується політика невтручання Церкви у світські справи і непротивлення, разом з тим, світській владі (тобто вже тоді існувало розуміння необхідності розподілу сфер впливу світської і церковної влади – авт.), що є сьогодні одним із демократичних принципів законодавств цивілізованих суспільств.

До того ж, у рамках Реформації, а саме – анабаптизму, зародились ідеї пацифізму [10, с. 729]. Реформація заклала ґрунт так званої «лінійності» (інтеріоризація етики віри у моральну поведінку – авт.).

Так, на думку Лютера, віруюча людина, яка «ходить у душі», не потребує жодного спонукання до дії; вона діє повністю відповідно до Божественної волі. На думку Лютера, «як дерево не потребує керівництва для принесення добрих плодів, так істинний віруючий не потребує законодавчих норм для управління своєю поведінкою. Як дерево природним чином приносить плоди, так віруюча людина природним чином діє морально і відповідально» [10, с. 730].

Щоправда, Селянська війна у Німеччині точно продемонструвала слабкість соціальної етики Лютера: селяни у нього повинні були жити відповідно до етики нагірної Проповіді, підставляючи другу щоку гнобителям, а князі виправдовувались за застосування примусових мір для підтримання суспільного порядку. Тут Лютер непослідовний.

Близьким до Лютера щодо організації соціального життя був Цвінглі. Життя держави, на його думку, не відрізняється від життя Церкви, адже їх вимоги одні й ті ж. І проповідник, і правитель, вважав він, зобов'язані Богу своїми повноваженнями зі встановлення у місті (Цюріху – авт.) правління Божого. До обов'язків як проповідника, так і магістрату належало, за Цвінглі, тлумачення та підтримка цього правління. Як і Лютер, Цвінглі виправдовував насильницький порядок. Ті, писав він, «хто застосовує владу у суспільстві, роблять це за владою Божою». Бог реалізовує свою владу через магістрати. Для Цвінглі влада магістрату дана від Бога, чиє Слово люди не мають права судити чи ставити під сумнів [10, с. 731]. Цвінглі був прибічником поглядів, що Царство Боже (як соціальний ідеал – авт.) можна побудувати у земних умовах за рахунок встановлення і розвитку республіканської форми правління. Він вважав, що Євангеліє Христа не спрямоване проти влади, навпаки воно служить її підсиленню, наставляючи на шлях істинний, об'єднуючи її з народом доти, доки влада діє по-християнськи [2, с. 214–215].

Реалізацію своїх реформаційних поглядів, що включали як релігійні, так і соціальні зміни, У. Цвінглі розпочав близько 1523 р. коштом секуляризації монастирської власності, коли прибутки з духовних закладів і монастирів були використані на соціальні потреби: була створена ціла система благодійницьких закладів (магазин із продуктами, готелі для бідних, лікарні та чумні госпіталі) [4, с. 37].

Близьким до цих поглядів був і Ж. Кальвін у своєму Женевському експерименті 1530-х рр. Фундаментальна основа кальвіністського розуміння відносин Церкви і держави була такою: політичній владі не слід дозволяти скасовувати духовну владу. Допоки людина прив'язана до цієї землі, політична влада потрібна «для підтримання і розвитку зовнішнього богослужіння відповідності нашої поведінки інтересам суспільства, для формування звичаїв, громадянської справедливості, для підтримання миру

і загального спокою». Зауважимо, що у Кальвіна зародились ідеї, які сьогодні присутні у відносинах держави і Церкви (невтручання у справи один одного, але робота обох у законодавчому полі – авт.).

Так, Кальвін визначає функції магістрату і Церкви таким чином: Церква не має права брати на себе функції магістрату, магістрат – того, що належить до компетенції Церкви [10, с. 732]. Кальвін, як і попередні реформатори, бачив ідеал суспільства у формі Царства Божого як певної форми державного управління. Визначаючи необхідність існування держави, богослов бачив її лише як теократичну, а формою правління – аристократичну республіку, де допускаються політичні свободи.

Кальвін мріяв про створення на землі чогось подібного до «священної співдружності» і стверджував, що реформована Церква уже є Царством Божим та називав останню «громадою обраних». Служіння Царству, на його думку, не вимагає якогось покликання; будь-яке достойне заняття є Божою перевіркою, яка вимагає наполегливості; будь-яка робота є внеском людини у велику справу Християнського суспільства [4, с. 38].

Свої уявлення про ідеал Царства Божого Кальвін реалізував у два етапи під час так званого Женевського експерименту. Перший етап Кальвін здійснив впродовж 30-х рр. XVI ст. До позитивів цього експерименту можна віднести: видання катехізису (нормативи поведінки), який повинен був поширюватись серед народу і служити керівництвом для шкільного викладання; розробка кодексу заборон щодо поведінки. Щоправда, за жорсткі норми та відсутність демократії Кальвін поплатився вигнанням із Женеви 1538 р. [1, с. 206–211].

Подальшу реалізацію своїх соціальних ідей Кальвін здійснив на другому етапі у 1540-х рр., коли його знову запросив магістрат до Женеви. Цей етап реформаторства має як позитивні, так і негативні результати. До перших можна віднести: створення дияконату у Женеві, що дало змогу розподілити церковні кошти між бідними, нужденними та хворими, оскільки у його структурі перебувало управління лікарнями; будинками для бідних, сиротинцями, притулками для мандрівних бідняків тощо. Опікування цією категорією людей майже знищило злиденність. На 1560 р., як результат реформаційної діяльності у соціальній сфері, припадає й зростання морального клімату

у місті: загальна зайнятість, контроль цін та знищення корупції, обмеження розкошів, ліквідація проституції, антисанітарії. Сюди можна віднести і створення 1539 р. Женевської Академії. Мала реформаційна діяльність Ж. Кальвіна і свої негативні сторони: підпорядкування Церкві світської влади; поліцейський нагляд за життям городян; інквізиторський трибунал; суд моралі тощо. Тому Женеву й називали «військовим центром протестантизму» [5, с. 18–19].

Завершуючи історичний екскурс, звернемось до сучасного бачення К. Тетерниковим ролі протестантської етики як складника цінностей Реформації. Протестантська етика, пише він, може видатись для нас заважкою, адже трудитися, щоб допомагати іншому і не прив'язуватися до багатства, видається для українців недосяжним. Але, каже він, з другого боку, протестантизм, який акцентує увагу на якісній праці, не є чимось чужим для нас. Адже ми любимо працювати і робити все якісно. Це завжди, на думку теолога, відрізняло українців від представників інших слов'янських народів. Просто потрібно додати мотиваційний фактор. Він вважає таким мотиватором український протестантизм [11, с. 69].

Дослідивши Реформацію як процес, можемо дійти низки висновків:

1. Реформація була не тільки релігійним, але й соціально-політичним рухом, який реформував середньовічну Європу, заклав підвалини для формування буржуазних відносин та створення капіталістичної системи.
2. Реформація показала, що поєднання зусиль Церкви і держави здатне покращити не тільки духовний, але й соціальний клімат, встановити паритетність та співпрацю у відносинах двох інститутів на благо суспільства.
3. Реформація, сакралізувавши працю, зробила її тим мотиватором, який поєднує служіння суспільству зі служінням Богу. Вона заклала ґрунт так званої «лінійності», коли етика віри інтеріоризується у моральну поведінку.
4. Український протестантизм може виступити мотиватором для проведення реформ у вітчизняному соціумі.

Література

1. Гус Ян, Лютер Мартин, Жан Кальвин, Лойола Торквемада: Биографические очерки. М., 1983.
2. Докаш В. І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. Київ; Чернівці, 2007.
3. Докаш В. Протестантизм як соціальний рух: уроки історії для сучасності та України / В. Докаш // Андріївський вісник: історико-богословський щорічний журнал Рівненської Духовної семінарії Української православної Церкви Київського Патріархату. Рівне, 2017. № 6. С. 295–300.
4. Докаш В. Протестантська Реформація як соціокультурний феномен / В. І. Докаш // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. Чернівці, 2017. № 2 (26). С. 32–41.
5. Докаш В. І. Реформація як процес: історичні уроки для українського суспільства / В. І. Докаш // Людина, яка реформує та реформується. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 500-літтю Реформації [тези доповідей та виступів] / Відповід. ред. С. В. Волобуєв. К., 2017. С. 16–20.
6. Докаш В. Реформація як соціокультурний феномен: уроки історії для українського соціуму (Протестантські Церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації)): Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 27–28 квітня 2017 р. / за заг. ред. Є. Бистрицької (гол. ред.). Тернопіль; Київ, 2017. С. 107–113.
7. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов, В. А. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. М. Соколова, О. В. Терещенко. М., 2003.
8. Спиц В. Льюис. История Реформации: Возрождение и движение Реформации / В. Льюис Спиц. Т. 2. 2003.
9. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). Київ, 2016.
10. Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Сирила М., 2007.
11. Реформация сегодня. Киев, 2017.

Summary

Dokash V. Reformation in the context of social dimensions

The article analyzes historical lessons of the Reformation. It is seen as a process that transformed the socio-economic way of medieval Europe and laid the foundations of modern capitalism on the basis of Protestant ethics. Socio-political ideas of the views of the Reformation, forms of their realization and their consequences are researched. The value base of the Reformation is determined: social and religious freedoms, the parattitude of the state and the Church in the reform processes, and the sacralization of labor, which became groundbreaking for the formation of bourgeois relations and the creation of modern capitalism.

It is suggested that the historical lessons of the Reformation and its fundamental value – Protestant ethics may be the motivators of the reform in the Ukrainian society.

Іван Чернушка
(Чернівці)

ПРИНЦИПИ РЕФОРМАЦІЇ ТА БІБЛІЙНІ ПРИНЦИПИ ЯК ПАРАДИГМА РОЗВИТКУ КРАЇНИ

Протестанська Реформація є яскравим прикладом того, як релігійна трансформація може привести до широко-масштабних інституційних і правових змін у суспільстві [3, с. 46].

Термін «протестант» походить від реакції на рішення рейхстага у Шпейері (лютий 1529 р.) який проголосував за припинення терпимості до Лютеранства у Німеччині. У квітні того ж року шість німецьких князів і чотирнадцять міст протестували проти цих жорстоких заходів, захищаючи свободу совісті та права релігійних меншин. Термін «протестант» і походить відцього протесту. Тому в строгому сенсі не можна використувати термін «протестант» по відношенню до окремих людей до квітня 1529 року, або ж говорити про події раніше цієї дати як про частину «Протестантської Реформації» [2, с. 17].

Як зазначають доктори філософських наук П. Кралюк і П. Яроцький, нова суспільна формація не потребувала феодальної, тобто католицької церкви, яка претендувала на єдине посередництво між Богом і людьми, вчила, що лише у лоні цієї церкви, як у Ноевім ковчезі, можна врятуватися та досягти спасіння. Лютеранство відкинуло католицьку «скарбницю добрих справ» як єдиний засіб для спасіння, вказавши простий шлях спасіння особистою вірою без будь-яких посередників.

Через лютеранство і кальвінізм Реформація сприяла утворенню в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної Священної Римської імперії. Протестантизм у цілому дав могутній імпульс цивілізованому розвитку низки європейських країн, зокрема, скандинавських. Зрештою, можна сказати, що Сполучені Штати Америки створили європейські дисиденти-протестанти, які втікали до Нового Світу від релігійних переслідувань у Старій Європі [1, с. 6].

Ми повністю погоджуємось із твердженнями Л. Кістерського та О. Романенко, що Реформація і протестантизм надали надзвичайний поштовх стратегічному розвитку європейського континенту. Зміни відбувались як в усіх сферах життєдіяльності окремих країн, так і на континенті в цілому. Активно відбувався процес державотворення, формувались країни і нові економічні відносини між ними. Ідеологічні підвалини Реформації сформувались на основі вчення Мартіна Лютера, який півтисячоліття тому проголосив, що грецьке слово «покликання» відноситься не лише до служіння священника, а і до підприємця, робітника та селянина, які виконують свою щоденну працю, що теж важлива для Бога [3, с. 93].

Замість того, щоб накопичувати багатство тільки для себе, Лютер закликав християн працювати на свою громаду. Таким чином, робота стала покликанням. Метою мав бути не прибуток, а перерозподіл. За словами Герхарда Вегнера, професора теології, цей «лютеранський соціалізм» знаходить свій світський вияв у добробуті держав Скандинавії та Німеччині [5].

Мартін Лютер оголосив неспроможним католицький догмат про те, що церква і духовенство є необхідними посередниками між Богом і людиною. Він закликав вважати головним джерелом християнських істин не інституційну церкву, а Біблію. На противагу католицькому вченню про протиставлення мирського і духовного Лютер вважав, що й у мирському житті на професійній ниві здійснюється воля Бога, оскільки саме Бог призначає людей до того чи іншого виду діяльності, вкладаючи у них різні таланти та здібності. В очах Бога немає праці благородної або зневаженої, і обов'язок людини – старанно працювати, виконуючи своє покликання. Це стосувалося сприйняття праці як служіння Богу і людям, чи то у державних органах, у бізнесі, чи то у церкві.

Особливо позитивно вчення Лютера вплинуло на підприємницьку діяльність. Підприємець почав бачити у своєму занятті не лише обов'язок, але поклик від Господа, а успіх у підприємстві став сприйматися як винагорода за чесну і сумлінну працю. Соціолог Макс Вебер підкреслював, що саме протестантська трудова етика, яка вбачає у праці служіння Богові, а не лише важку марноту, стала фундаментом добробуту багатьох країн.

В економічному плані Реформація сприяла зміні формації – застарілих феодальних стосунків на капіталістичні. Прагнення

до розвитку промисловості й економії сприяло накопиченню капіталу, який вкладався у торгівлю, виробництво, освіту [3, с. 94].

Впливове видання *The Economist*, описуючи вплив Мартіна Лютера на формування Німеччини підкреслює, що Німеччина – це країна, яка серйозно ставиться до своєї протестантської спадщини, тому вплив, який мав і має Мартін Лютер на розвиток країни, можна побачити неозброєним оком. З 1000-ма подіями у 100 місцях вся країна святкує цього року 500 років від народження того духу, який поділив християнський світ і змінив не тільки Німеччину, але й увесь світ. Реформація була не просто релігійним рухом, а тим, що змінило «мову, ментальність і німецький спосіб життя», і це основні риси, які можна побачити у дії і сьогодні [5].

Слід зазначити, що ті країни, де утвердився протестантизм, стали на шлях динамічного суспільно-економічного розвитку. І сьогодні вони залишаються світовими лідерами.

Україна офіційно проголосила курс на європейську інтеграцію. Але без усвідомлення, що стало причиною утворення успішних держав, без вивчення їхнього досвіду та впровадження реальних реформ, одними лише деклараціями наблизитися до об'єднаної Європи навряд чи вдасться.

Реформи вкрай необхідні перш за все самій Україні, оскільки повинні змінити внутрішні основи розвитку держави, створити умови для роботи економіки на благо всього суспільства та рівність усіх перед законом. Реформи повинні забезпечити турботу держави і суспільства про навколишнє середовище, якість продуктів харчування та води, гарну освіту й ефективну охорону здоров'я, нормальні дороги, сприяти боротьбі з корупцією і злочинністю [3, с. 95].

На думку професора, доктора економічних наук Л. Л. Кістерського, з чим погоджуємось і ми, основоположні принципи організації економічних відносин у суспільстві описані ще у Біблії, хоча досі вони не проаналізовані та не викладені у системі чітких економічних знань. Біблія пропонує широкий спектр економічних постулатів і рекомендацій для успішного та гармонійного розвитку суспільства. Багато її розділів містять прямі повчання економічного характеру, що є вельми актуальними для будь-якого часу та рівня технологічного розвитку [4, с. 23].

Біблія також містить основні принципи формування системи управління державою. Найбільш концентровано вони представлені у Посланні до Римлян Нового Заповіту, де, по суті, містяться головні принципи формування державної влади і її взаємодії з народом. Між владою і народом має існувати взаємоповага, а дотримання законів, серед іншого, має призводити до формування економічних важелів держави через справедливую сплату податків і зборів.

Саме Біблія стала в основу протестанської Реформації, яка змінила Європу. Один із п'яти основних принципів Мартіна Лютера був *Sola Scriptura* (лат. «тільки Писання») – вчення про те, що Біблія є найвищим авторитетом у будь-яких питаннях. Сьогодні як ніколи важливо для України вивчати і досліджувати ті біблійні принципи та цінності, які сприяли утворенню успішних демократичних європейських та північноамериканських країн [3, с. 97].

Література

1. Реформація в Україні: поширення раннього протестантизму і становлення баптизму / За ред. проф. А. Колодного і проф. П. Яроцького. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. К., 2017.
2. Маграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994.
3. Реформація: успіх Європи і шанс для України: колективна монографія за редакцією Романа М. Шеремети та Ольги Романенко / Р. М. Шеремета, О. Романенко, В. Л. Сміт [та ін.]; Університет менедж. освіти. К., 2017.
4. Кістерський Л. У пошуках виходу з кризи: Біблія очима економіста / Л. Кістерський // Економіка України. 2014. № 1. С. 23.
5. [Електронний ресурс]: <https://www.economist.com/news/europe/21713843-500th-anniversary-95-theses-finds-country-moralistic-ever-how-martin-luther-has>

Summary

Chernushka I. Reformation principles and Biblical principles as a state development paradigm.

Вячеслав Циватый
(Київ)

**ИДЕЙНЫЕ КОНФРОНТАЦИИ
ЕВРОПЕЙСКОЙ РЕФОРМАЦИИ:
внешнеполитические и исторические особенности
институционализации кальвинистских теорий
политического сопротивления (взгляд из XXI века)**

В 2017 году в мире отмечается 500-летие Реформации, создавшей третью, северную ветвь христианства. Рождение и становление протестантизма в нескольких западноевропейских и восточноевропейских странах изменили жизнь христиан Европы и Нового Света, оказали заметное влияние и на православные восточные церкви.

Реформация была сложным, многосторонним явлением, включавшим в себя не только христианское духовное возрождение и возвращение к апостольским нормам церковной жизни, но и политическую, политико-дипломатическую, социально-экономическую и культурную трансформацию прежде всего европейских обществ [2; 5; 14].

Нынешний юбилей – прекрасный повод обратиться к истории этих событий с позиций сегодняшнего дня, к урокам и опыту религиозных реформ, их результатам и актуальности богатейшего опыта для современных христиан всех конфессий и деноминаций без исключения. Юбилей Реформации – общий для всех христианский праздник.

В данном исследовании внимание уделено особенностям институционального развития моделей дипломатических служб в условиях влияния социальных протестов на систему международных отношений, образовательно-культурные ценности и ментальные установки ренессансного европейского общества, а также процессу трансформации международных отношений в условиях социального кризиса [4; 5].

Реформация, формальным началом которой принято считать события 1517 года в Виттенберге, была центральным событием эпохи раннего Нового времени, во многом определившим облик современного общества.

Европейская Реформация является одним из интереснейших периодов всемирной истории. Это явление всегда остается в центре внимания тех, кто интересуется историей христианской Церкви и ее богословских идей. Реформация воздействовала на различные области жизни, способствовав не только пересмотру самой христианской доктрины и обновлению христианской духовности, образовательно-культурных ценностей, но и изменив структуры Церкви и нравственные критерии общества. Движение Реформации основывалось на ряде последовательно сформулированных идей, которые лежали в основе намеченной и, в той или иной степени, реализованной программы реформ [11].

Главный акцент сделан на рассмотрении кальвинистских теорий политического сопротивления, которые институционализировались в XVI веке. Содержание этих теорий анализируется с учётом политико-дипломатического контекста ренессансного гуманизма, а также религиозной мотивации и особенностей культурного развития ренессансной Европы. На примере конкретных теологов (Жан Кальвин, Мартин Лютер, Ульрих Цвингли, Мартин Буцер и др.) показано институциональное развитие реформатской политической мысли и кальвинистского направления в частности, а также отмечено её влияние на более поздние секулярные политические концепции в Европе, в частности, в Восточной Европе [2; 9; 10].

Как правило, Жана Кальвина изображают как деятеля, который поддерживал преимущественно активную связь с Севером и Западом Европы, другими словами, значительно повлиял на религиозную жизнь Франции, Англии, Нижних земель [Нидерландов] и Рейнской области. Для этого утверждения существует определенная почва, однако следует дополнить, что, во-первых, были и другие важные представители реформатской ветви протестантизма, которые оказали влияние, эквивалентное влиянию Кальвина, на Реформацию во многих из этих мест; во-вторых, Женева не была центром, который объединил вокруг себя всё реформатское движение в Европе; в-третьих, культурная карта ранней современной Европы, как показывает переписка самого Кальвина, указывает на намного более широкий контекст Реформации, включая сюда и Восточную Европу.

Изучение переписки Жана Кальвина радикально изменяет представление о том, какой была географическая и культурная

карта Северного Ренессанса/Реформации в глазах и опыте такого ренессансного гуманиста и религиозного реформатора, как Жан Кальвин. В частности, это становится ясно, когда не только изучаются письма, которые приходили к Кальвину от разных польских вельмож и церковных деятелей и ответы на них Ж. Кальвина, но также исследуется более широкий эпистолярный контекст, в котором Кальвин и польские реформаторы появляются не просто как корреспонденты, но и как эпистолярные партнеры со многими другими в значительно более широком корреспондентском сообществе [12, с. 71–96].

В центре нашего внимания три самые «кальвинистские» государства Европы – Швейцария, Шотландия и Нидерланды, а также, несомненно, Франция, события в которой сыграли важнейшую роль в формировании кальвинистских политических взглядов. Возникнув в этом географическом ареале, кальвинистские протестные движения имели своё распространение и оказали политическое воздействие и на Восточную Европу [8, с. 97–121].

Библейская идея завета для реформаторов и реформаторской традиции имела большой политический потенциал и сохраняла свою актуальность в быстро меняющемся политико-дипломатическом мире ренессансной Европы. Институциональный подход и компаративный анализ позволяют рассматривать деятельность Мартина Лютера и Жана Кальвина в тесной связи с богословской мыслью апостола Павла, включая аспекты *theologia* и *philosophia Crucis*. Но это подразумевает и экуменическое измерение непростой тематики – диалог между христианами, его перспективы для будущего [1].

Исследуя институциональные процессы в европейской внешней политике и дипломатии раннего Нового времени (XVI–XVIII вв.), автор исследования стремится показать не только историю развития внешней политики и дипломатии в общеевропейском и институционально-цивилизационном контексте, которая уже была предметом исследования ученых, а выделить ее функциональный аспект именно в контексте влияния социальных кризисов, реформатских движений, общественно-политической мысли на процесс формирования внешнеполитической стратегии Европы в XVI–XVIII веках.

В истории институционального развития органов внешних сношений государств, дипломатия и её институты всегда

рассматривались как часть социополитической, религиозной и исторической культуры общества, как одно из самых главных средств защиты интересов государства в процессе государственного строительства как в мирных условиях, так и в периоды социальных кризисов и войн Средневековья и раннего Нового времени.

Актуальность темы исследования определяется научной и теоретической значимостью затронутых в нём проблем. В современном мире всё более повышается значение дипломатии и политико-дипломатического инструментария в мировой политике, мировой религии и политической конфликтологии.

Цель статьи – проанализировать особенности институционального развития внешней политики и дипломатической службы, формирования дипломатического инструментария в Европе в исследуемый период в контексте многообразных процессов Реформации и социальных кризисов.

В конце XV века Европа вступает в новый период межгосударственных отношений. Эти тенденции и новые правила дипломатической игры нашли чёткое отражение в событиях и перипетиях Итальянских войн (1494–1559) и продолжали бытовать в дипломатических практиках в течении всего периода раннего Нового времени (XVI–XVIII вв.). В новых политических условиях формируются и новые взгляды на внешнюю политику и дипломатию, её инструментарий, действия дипломатов [16, с. 371–377].

В течение многих столетий Франция играла ведущую роль в европейской и мировой политике [20].

Европейская дипломатия в новом статусе направила свои усилия на выход на международный плацдарм в качестве реального международного актора. Теория и практика дипломатии раннего Нового времени нашла своё отражение в следующих трудах дипломатов: Никколо Макиавелли «Государь», Филипп де Коммин «Мемуары», Франческо Гвиччардини «История Италии», Бернар де Розьер «Краткий трактат о послах», Абрахам де Викфор «Посол и его функции», Альберико Джентили «Три книги о посольствах», Ермолао Барбаро «О службе посла» и т. д. [6; 15, с. 287–294; 17].

В XVI–XVIII веках в модели дипломатии Франции (французская модель дипломатии) приоритетной становится тенденция

к повышению формального значения практических полномочий дипломата вместе с сохранением важности функции репрезентации и коммуникации [18; 19].

Европейская дипломатия раннего Нового времени формировалась в особых условиях – условиях Реформации, социальных кризисов и протестных движений. Особый интерес представляют кальвинистские теории политического сопротивления, которые институционализировались в XVI веке: содержание, политический контекст, религиозная мотивация. Фактологический и событийный фон, исторические подробности позволяют лучше понять устройство тогдашней Западной и Восточной Европы и осознать смысл политического сопротивления. Одной из главных вех в этой истории были кальвинистские политические теории и, в частности, кальвинистские теории политического сопротивления. Считается, что величайшим воплощением принципов, заложенных в этих теориях, в исторической перспективе стали английская Славная революция 1689 года и Американская революция 1775–1783 годов.

В центре внимания, в контексте указанного, являются три самые «кальвинистские» страны Европы – Швейцария, Шотландия и Нидерланды, – и, несомненно, Франция, события в которой сыграли важнейшую роль в формировании кальвинистских политических взглядов.

Обычно раннюю реформатскую традицию связывают в первую очередь с именем Жана Кальвина (1509–1564). Однако необходимо помнить, что Кальвин был представителем второго поколения Реформации и во многом зависел от умозаключений и достижений первых реформаторов. Поэтому к этому вопросу необходимо подходить комплексно, наряду с богословием Кальвина, необходимо говорить и о концепте «сопротивление», и о трактовках возможности сопротивления властям и представителей первого поколения Реформации, в частности, Мартина Лютера (1483–1546), Ульриха Цвингли (1484–1531) и Мартина Бучера (1491–1551) [9; 10; 15, с. 36–66]. Для всех четверых характерно, что большую часть жизни после обращения в протестантизм они жили в городах, которые политически контролировались их сторонниками.

Но существует и другой институциональный контекст, в котором протестанты были явным меньшинством, подвергались

преследованиям и в самом прямом смысле были вынуждены бороться за свое существование. Это и являлось институциональной особенностью кальвинистских теорий сопротивления именно во Франции.

Хотя во Франции протестантизм зародился под влиянием идей Мартина Лютера, уже в 40-е годы XVI века почти все французские протестанты были последователями Цвингли и Кальвина, а не Лютера. Оппоненты называли их «гугенотами», хотя сами они предпочитали называть себя «*reformés*» («реформаты»). В 1515–1547 годах королем Франции был Франциск I. Уже тогда реформаты ощутили серьезные гонения со стороны власти. Преемником Франциска стал Генрих II (1547–1559), еще больше ужесточивший политику по отношению к гугенотам, которых он считал отъявленными еретиками. Однако именно со второй половины 50-ых годов XVI века наблюдалось наибольшее развитие и распространение протестантизма во Франции.

Противостояние католиков и протестантов во Франции началось с первых годов появления там протестантизма. Поэтому Варфоломеевская ночь не столько породила новые вопросы, сколько с особенной силой и неотложностью поставила остро проблемы социального кризиса, над которым уже в течение многих лет рассуждали гугенотские богословы, юристы, дипломаты и политики. Длительное время основной акцент ставился на терпении и смирении. Жан Кальвин, который поддерживал постоянную переписку с адмиралом Колиньи и другими лидерами гугенотов, призывал их к умеренности, молитве и надежде на Божье вмешательство. Такие уговоры и раньше помогали не всегда, а после Варфоломеевской ночи тем более не удовлетворяли гугенотов, многие из которых были дворянами и военными и не привыкли оставаться просто «мальчиками для битья».

Неужели нельзя сопротивляться даже тогда, когда начинается откровенный погром? Неужели христианин должен выбирать только между бегством и мученичеством? Неужели человек не имеет никаких религиозных прав и не может активно бороться за них? Неужели у монархов нет никаких обязанностей по отношению к подданным, а у подданных – никаких механизмов, чтобы спросить с монархов?

Эти и подобные вопросы были в центре внимания гугенотских политических трактатов, количество которых стремительно

возросло после Варфоломеевской ночи. Их главная мысль состояла в обращении к библейской идее завета. Правители и подданные связаны договором-заветом, который может быть писанным или неписанным, то есть официальным или подразумеваемым. Третья сторона и Гарант этого завета – Сам Бог, Который обещает благословлять правителей и народ, если они будут жить по Его законам, изложенным в Писании, и проявлять умеренность, серьезность и надлежащую координацию. Право сопротивления было по преимуществу религиозным правом, то есть проистекало из права свободно исповедовать свою религию [13].

Среди самых важных работ французских кальвинистов этого периода выделяются три: «Франкогаллия» Франсуа Отмана (1573), «О правах правителей» Теодора Беза (1574) и «Защита против тиранов», написанная под псевдонимом Стефана Брута (1579). Авторы этих работ называли монархوماхами – то есть борцами против абсолютной монархии [14].

История двух континентов, история Европы и Америки в раннее Новое время, на самом деле стала совершенно иной, что объясняется среди прочего не только влиянием кальвинизма в целом, но и влиянием кальвинистских теорий сопротивления в частности [3, с. 7–70].

Таким образом, согласно кальвинистским теориям, важное место в сопротивлении отводится низшим магистратам. Подавляющее большинство реформатов считало такое сопротивление единственно возможным, и даже самые радикальные из них, допускавшие сопротивление частных лиц, считали сопротивление под руководством магистратов предпочтительным. Такая осторожность, вероятно, объяснялась прежде всего тем, что реформаты столкнулись с трагическими примерами стихийного народного восстания. Крестьянская война, Мюнстерская коммуна и Варфоломеевская ночь явили всей Европе, чем оборачивается бунт неуправляемой толпы.

Основной причиной и мотивацией политического сопротивления кальвинистов была борьба за свои религиозные права. А поскольку защита религиозных прав требовала соблюдения также других свобод (свободы собраний, печати, слова, образования, воспитания, передвижений, собственности и т. д.), то в кальвинизме религиозные права справедливо считаются «матерью» других прав человека. Некоторые кальвинисты по-

лагали, что сопротивление правителям, притесняющим «истинную религию», – это не просто право, а обязанность каждого христианина. Вероятно, именно эти представления дали жизнь более позднему афоризму, получившему широкое распространение уже в Америке: «Сопротивление тиранам есть послушание Богу». Фундаментальное значение для большинства кальвинистских теорий сопротивления имела концепция завета.

Религиозная концепция завета, несомненно, оказала влияние на развитие и воплощение более секулярной идеи «общественного договора». Это влияние можно проследить в трудах отцов концепции «общественного договора» – Джона Локка и даже Жан-Жака Руссо.

Вполне заслуживает дальнейшего исследования поставленный вопрос о влиянии идей Гуманизма на истоки европейских образовательно-культурных и политико-дипломатических систем: через призму современности к историческим истокам институциональной истории. Перспективы дальнейших исследований в этом направлении дадут возможность воссоздать целостную системную картину политико-дипломатического мира и национальных, религиозных особенностей ренессансного общества, и отдельно взятого ренессансного человека, в Европе Средневековья и раннего Нового времени, как институционального кластера межгосударственных отношений.

Исследование кальвинистских протестных теорий и европейской реформационной практики на примере идеологических конфронтаций и конкретных теологов позволяет определить институциональные особенности развития реформатской политической мысли Европы XVI века в целом, а также определить степень её влияния на политико-дипломатические процессы в Европе, в частности Восточной Европе, и на более поздние европейские секулярные политические концепции. Для реформатов библейская идея завета имела большой политический потенциал и сохраняла свою актуальность в быстро меняющемся европейском мире.

Литература

1. Барон Й., архиепископ. Христианство. Католичество. Реформация. СПб., 2017.

2. Голубкин Ю. А. Исследования о Мартине Лютере: Статьи и воспоминания / Ю. А. Голубкин; сост. А. Н. Токарев, С. А. Кариков; отв. ред. С. Б. Сорочан. Харьков, 2011.
3. Демчук О. Вибрані питання української Реформації: історичний досвід, причини невдачі, вагомі досягнення // Реформатський погляд. 2017. № 3:1. С. 7–70.
4. Дятлов В. О. „В ім'я Бога і загального добра”. Нижчі верстви населення німецького міста і Реформація / В. О. Дятлов. Чернігів, 1997.
5. Дятлов В. О. Реформи і Реформація в Німеччині (XV–XVI століття) / В. О. Дятлов. Чернігів, 2010.
6. Кальєр Ф., де. О способах ведения переговоров с государями: Перевод первого французского издания 1716 г. М., 2000.
7. Культура эпохи Возрождения и Реформация: сб. научных статей / Под ред. В. И. Рутенбурга. М., 1981.
8. Листування Кальвіна із східноєвропейськими політичними та церковними діячами / Жан Кальвін // Реформатський погляд. 2017. № 3:1. С. 97–121.
9. Лютер М. Время молчания прошло / М. Лютер; пер с нем., ист. очерк, комментарии Ю. А. Голубкина. 2-е изд. Харьков, 1994.
10. Лютер М. Жить и возвещать дела Господни / М. Лютер; пер с нем., предисловие, послесловие и комментарии Ю. А. Голубкина. Харьков, 2001.
11. Мак-Грат А. Інтелектуальні витоки європейської Реформації / Пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. К., 2013.
12. Мюллер Р. А. Кальвін та Східна Європа: листування Кальвіна і географія реформаційної Європи // Реформатський погляд. 2017. № 3:1. С. 71–96.
13. Отман Ф. Франкогаллия / Пер. И. Я. Эльфонд. М., 2015.
14. Сорочан С. Б., Домановский А. Н. Четверть века пути в средневековье: медиевистика на историческом факультете Харьковского университета / С. Б. Сорочан, А. Н. Домановский // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. 2015. №1145. Серія: Історія. Вип. 50. С. 41–58.
15. Циватый В. Г. Институционализация дипломатической службы европейских государств на рубеже Средневековья и раннего Нового времени: теоретико-методологический аспект // Codrul Cosminului. 2012. Т. XVIII. No. 2. Р. 287–294. (Румыния).
16. Циватый В. Г. Дипломатична служба Франції доби раннього Нового часу (XVI–XVIII століття): інституціональні основи, модель, національні особливості // Древнее Причерноморье: Сборник научных

- статей / VIII Чтения памяти П. О. Карышковского. Одесса, 2008. Вып. 8. С. 371–377.
17. Эльфонд И. Я. Образ власти: Pro et contra. Политическая мифология, пропаганда и культура во Франции XVI в. Саратов, 2011.
 18. Barbiche B. Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne. XVI-e – XVII-e siècle. Paris, 2001.
 19. Black J. A History of Diplomacy. Reaktion Books, 2010.
 20. Mowat Robert Balmain. A History of European Diplomacy (1451–1789). London, 1971.
 21. Vovelle M. Idéologies et mentalités / M. Vovelle. Paris, 1982.

Summary

Tsivatyi V. G. The Ideological Confrontations of the European Reformation: Foreign Policy and Historical Features of the Institutionalization of the Calvinistic Theories of Political Opposition (view from the 21st century)

The Calvinistic protest theories and the European reform practices on the example of concrete theologians (Jean Calvin, Martin Luther, Ulrich Zwingli, Martin Bucer or Butzer etc.) are explored at the article. Such a research approach allows us to determine the institutional features of the development of the reformist political thought of Europe in the 16th century as a whole, as well as determine the degree of its influence on the political and diplomatic processes in Europe, in particular Eastern Europe, and the later European secular political concepts.

Віталій Нероба
(Буча)

ОСОБЛИВОСТІ РЕФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ У XVI–XVII ст.

Однією з головних подій європейської історії XVI ст. була Реформація – суспільно-релігійний рух, який став важливим фактором розвитку філософської думки та освіти в Європі. Реформатори виступали проти надмірного втручання церкви в усі сфери життя, за зменшення впливу церкви і духовенства. Унаслідок Реформації виник протестантизм – третій напрямок у християнській релігії (після католицизму і православ'я). У другій половині XVI – першій половині XVII ст. Реформація набула значного поширення й на території Речі Посполитої, до складу якої належали українські землі. Реформація настільки сильно охопила Річ Посполиту, що у ній почала ширитись навіть ідея створення народної церкви, незалежної від Риму. Про глибоке поширення реформаційного руху серед українського народу писали І. Малишевський, О. Левицький, М. Драгоманов та інші дослідники.

У тогочасних письменників, не тільки католицьких та уніятських, але й православних, є багато відгуків про великі успіхи протестантизму. Про це маємо досить виразні свідчення таких осіб, як Андрій Курбський та Іван Вишенський, які скаржаться на поширення протестантизму, та реальні наслідки цих впливів – переклади Св. Письма на народні мови. В одному із листів князь Андрій Курбський оповідає про волинського українського пана Чаплича, що він прийняв до себе московських емігрантів-«єретиків», які у 70-х роках XVI ст. жили на Волині, як от Феодосій Косий, Васіан, Гнат, Хома та інші, та які значно допомагали поширенню реформаційних ідей [11, с. 109]». «Чаплич перейнявсь їхніми ідеями й не проминав нагоди завести у шляхетській компанії розмову на тему догматів і моралі» [6, с. 54] та пропагувати протестантські вчення. Іван Вишенський на по-

чатку XVII ст. скаржився: «Поеретичели всі обитальници Малай Росии... Ов бо зоветься папезник, ов зась ныне з Евангелия вылез – евангелиста, ов зась нововыкрещеный (цебто социніанин), ов зась суботник» [3, с. 109]. Як людина консервативних поглядів Іван Вишенський, звичайно, трохи згустив фарби, але загальний настрій передав вірно. Тим більше, що в Україні крім традиційних загальноєвропейських течій, реформаційні тенденції спостерігаємо у діяльності православних братств та багатьох видатних церковних і культурних діячів.

Про значне поширення ідей Реформації в Україні свідчить М. Драгоманов у своїх історичних працях, зазначаючи цей факт як важливий прояв зв'язків українського життя із західним: «...наші люди здавна мусіли знатись з людьми усякої віри... лютерами, кальвинами, социніанами і т. и., котрими кишіло русько-польське королівство в XVI–XVII ст., до котрих приставали й пани й міщане, – тільки ще в XVI–XVII ст. наша Україна була найближче, ніж коли-небудь, до тих думок, які помогли в Європі перемінити папські церковні порядки на громадські» [7, с. 84].

Найбільшого поширення в підконтрольних Речі Посполитій українських землях набули такі протестантські течії: кальвіністи, унітаріани та социніани, чеські брати, анабаптисти та лютерани. Найпоширенішим серед них був кальвінізм. Хоча слід зазначити, що деякі моменти кальвіністської церковної організації та догматики в умовах Речі Посполитої відрізнялись від класичного кальвінізму.

Важливою причиною швидкого поширення кальвінізму був устрій кальвіністської організації, що надавав великі права релігійній громаді, яка обирала (до того ж на обмежений термін) свого пастора та його помічників-пресвітерів. На відміну від лютеранства, яке ставило церкву в сильну залежність від державного керівництва, кальвінізм зберігав стосовно держави відносну незалежність. Тому у Речі Посполитій «кальвінізм давав змогу шляхтичам зайняти пануюче місце в релігійних громадах і тим самим зміцнити своє становище» [8, с. 342]. Кальвіністська ідеологія, зазнавши певної трансформації, здобула широку підтримку в шляхетському середовищі, набувши серед неї найбільшого поширення – до нього пристали видатні литовські, білоруські, українські роди.

Найвпливовішими кальвіністами були князі Радзівілли, які міцно підтримували кальвінізм у Речі Посполитій. 1553 р. кальвіністом став князь Микола Радзівілл Чорний (1515–1565), двоюрідний брат дружини короля Сигізмунда. Він був найбагатшим литовським магнатом, воєводою Віленським та канцлером Князівства Литовського. Іншим відомим кальвіністом був його двоюрідний брат – князь Микола Радзівілл Рудий, коронний гетьман Великого Князівства. Також кальвіністами та покровителями цього віровизнання були «шляхетські родини магнатів: Ходкевичі, Вишневецькі, Фірлеї, Сапіги, Ласоцькі, Морштини, Воловичі, Гойські, а також Абрамовичі, Войни, Глебовичі, Горські, Потоцькі, Пронські, Стадницькі, Ходкевичі, Язловецькі та інші» [12, с. 385]. Навіть представники католицького духовенства, що діяли в Україні, виявили інтерес до кальвінізму. Наприклад, «кальвіністом став київський католицький єпископ Микола Пац» [10, с. 110].

Магнати Речі Посполитої, стаючи протестантами, брали їхні громади під свою опіку, за їхнім прикладом йшла шляхта, а шляхтичі, переходячи у протестантизм, заохочували до цього своїх підданих, і часто надавали церкви у своїх маєтках для проведення протестантських богослужінь. І скоро українські землі Галичини, Волині, Поділля та Київщини вкрились доволі значною сіткою євангельських громад різних конфесій [5, с. 50; 6, с. 209]. Наприклад, є відомості, ніби у «Новгородським воєводстві з 600 шляхетських родин, крім 16, усі інші перейшли в кальвінізм» [11, с. 108].

В історичних джерелах діяльність кальвіністів в Україні має часто фрагментарний характер, тому важко встановити точну кількість кальвіністських громад. Так, М. Грушевський налічує у різні часи більше сотні протестантських осередків, значна частина яких була кальвіністською [6, с. 625]. Особливо сильні позиції кальвіністи мали у Белзькому воєводстві, на Холмщині, а також у Перемишлянській землі. Тут частка шляхтичів, що прийняли кальвіністське віровизнання, сягала 25–50 відсотків. Фактично це були найбільш кальвінізовані регіони Речі Посполитої [9, с. 98].

Відчутним був вплив кальвіністських реформаторів на Поділлі. Тут вони знайшли підтримку з боку таких магнатських родин, як Сенявські та Язловецькі. Кальвінізм знайшов також

поширення на Волині, де помітним кальвіністським осередком було Берестечко. Тут їхня громада виникла наприкінці XVI ст. завдяки допомозі князя Олександра Пронського. Поширеним був також на Підляшші та Київщині. Але на Київщині та Волині серед протестантів переважали не кальвіністи, а унітарії, які самі себе називали братами, або просто християнами [8, с. 345].

Діяльність протестантського руху польських, литовських та чеських братів (або як їх часто обзивали – антитринітаріїв, социніан, аріан), є яскравою сторінкою у реформаційному русі на українських землях, оскільки ця течія сформувалася та розвинулася саме у Речі Посполитій. До середини XVII ст. українські й білоруські землі залишалися основною базою руху унітаріїв. Можна стверджувати, що унітаризм став продуктом релігійно-культурного розвитку не так західноєвропейських народів, як продуктом духовних шукань народів Центрально-Східної Європи. Це змушує нас уважніше поставитися до релігійного вчення унітаріїв, оскільки воно значною мірою мало українське коріння.

У релігієзнавчій літературі існує плутанина щодо ідентифікації цього руху. Часто одні й ті ж громади або діячі в одних джерелах названі унітаріанами, а в інших социніанами. Це відбулось через змішання понять – унітарії, антитринітарії та социніани. Терміни «унітарії» та «антитринітарії» є ідентичними поняттями, а социніани є окремим, найбільш організованим напрямком у цьому різноманітному русі.

«Брати», як вони самі себе називали, виступали однією з найбільш прийнятних форм протестантизму для українського населення, яке у другій половині XVI – першій половині XVII ст. було все ще тісно пов'язане з православ'ям. Це пояснюється особливостями унітаризму, який у зазначений період ще не перетворився на конфесію з канонізованою догматикою і культом, а наприкінці XVI ст. серед представників цього руху навіть утвердилася думка, що не так важливо, які догмати і ритуали християн будь-хто визнає істинними, головне, щоб він дотримувався біблійної моралі. Тому серед прихильників унітаризму могли бути люди, які дотримувалися поглядів згаданих реформаторів, але ще не порвали з католицизмом, православ'ям чи якоюсь іншою конфесією. До таких належав князь К. Острозький [8, с. 351] – покровитель православ'я у Речі Посполитій.

А відкрито сповідували унітаріанство «магнат Ян Кішка, староста Жмудський, Чапличі, Гойські, Немиричі, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі та ін., втікачі з Москви – Косой, Васіян» [12, с. 385].

«Брати» не були централізованою конфесією з чіткою структурою та канонізованою догматикою і культом. До цього руху відносили всіх, хто так чи інакше відрізнявся від церков із чітко вираженою організацією та догматами. А з метою дискредитації цього руху йому часто приписували погляди, яких дотримувалась лише частина із них. Противники називали їх аріанами, тим самим вказуючи, ніби вони є продовжувачами ересі Арія, який жив у IV ст. н. е. і заперечував догмат Трійці. Їх також звинувачували у тому, що вони навчали, що існує тільки один Бог, а Христос за своєю природою був звичайною людиною, а також в інших відступництвах – відкиданні першородного гріха й спокутної жертви Христа [8, с. 346].

Про різноманіття поглядів унітаріїв свідчив історик Реформації Андрій Любенецький (1550–1623): «Були ж деякі, у Литві, Білій Русі, Підляшші, Волині та Україні, котрі в Ісуса Христа не вірили. Більше того, одні з них закон з Євангелієм перемішали, інші закон над Євангелієм поставили...» [8, с. 346]. Отже, частина з них визнавала незмінність Божого Закону Десяти Заповідей. Також вони відрізнялись від інших тим, що «науки кальвінської про попереднє призначення вони не визнавали; відкидали священне передання, пошану святих та образів, а також і всі таїнства; хрещення робили тільки над дорослими; **визнавали суботу**, виступали проти війни й смертної кари, не вірили в силу молитви за померлих» [11, с. 92].

Значна частина унітаріїв були прихильниками хрещення шляхом повного занурення у воду, яке символізувало розрив з минулим і початок нового життя. При цьому хрещення розглядалося як свідомий акт, а здійснення його вважалося можливим лише після досягнення повноліття, коли сама людина могла визначити своє ставлення до релігії. «Зазначена особливість частини антитринітаріїв дала привід противникам цієї течії називати її послідовників новохрещенцями, перехрещенцями» [8, с. 345].

Соцініанський напрямок у братському русі був пов'язаний з Фаусто Социном (1539–1604) – італійським емігрантом, який

прибув до Речі Посполитої 1579 р. і став тут активним діячем братського протестантського руху, створивши з їх частини окрему організацію. Її прихильників і назвали социніанами, які кількісно переважали інші течії унітаріанства на Волині, Поліссі, Галичині, Поділлі та Київщині [11, с. 108].

На відміну від інших унітаріїв Ф. Социн не висував на перший план соціально-політичні проблеми, бо не вважав їх важливими для «спасіння». На перше місце у своєму вченні він висунув релігійно-філософські та етичні погляди, які виклав у «Теологічних лекціях» (1592) [3, с. 348]. Впродовж 80-90-х років погляди Ф. Социна значно поширились у середовищі унітаріїв, оскільки позитивне вирішення ним питання про участь у війні імпонувало українським шляхтичам-унітаріям, які змушені були часто воювати. «Аріанська шляхта Київського і Волинського воєводств, – писав Я. Тазбір, – з радістю прийняла заяву Социна, що боротьба на захист вітчизни не належить до самих тяжких гріхів» [8, с. 348].

«Социніанство міцно підтримували українські шляхетські роди – Чапличі, Гойські, Сенюти, Холоневські, Чеховичі, Любецькі й багато інших. А оборонці православ'я, наприклад, К. Острозький, досить дружньо ставились до них і підтримували з ними тісні зв'язки» [11, с. 108]. Деякі впливові кальвіністи пізніше перейшли до социніанства, як, наприклад, Будний, Чехович, Кришковський та інші. Є відомості, ніби князь Микола Радзівілл Чорний (1515–1565) в останніх літах життя свого схилився до социніанства [4, 92].

Социніани вели активну пропаганду своїх ідей. Наприклад, одного із покровителів социніанства на Волині Ю. Чаплича звинувачували у тому, що він деяких священників православної церкви та своїх підданих «на тую блюзнерскую секту арианскую приводил и привел» [2, с. 795]. Социніанство дуже зростало в українських землях від середини XVI ст., а повний розквіт социніанства настав у першій половині XVII ст. – вони мали свої школи й друкарні. Головним осередком социніанства була Волинь, де «освітніми центрами социніанства були: м. Киселин Володимирського повіту, м. Гоща і Ляхівці Острозького повіту та Берестечко Лубенського повіту» [11, с. 108]. Збереглися також свідчення про існування на Волині социніанських громад «у Бабині, Дожві, Галичанах, Іваничах, Камені-Каширському,

Кременці, Милоставі, Одередах, Острозі, Острополі, Сокулі, Рафалівці, Собіщині, Старокостянтинові, Тихомлі, Шпанові, Щенятові» [3, с. 351].

У 40-х роках XVII ст. чимало прихильників сочиніанства мешкало у Київському воєводстві, тут серед місцевої шляхти було так багато послідовників цього віровчення, що вони часто складали панівну партію на місцевих сеймиках. Є дані про існування сочиніанських громад у Шершнях, Ушомирі та Черняхові [8, с. 351]. У деяких районах на Волині та Київщині шляхтичів-унітаріїв було так багато, що вони мали помітний вплив і не боялися репресій державної влади [8, с. 349].

Література

1. Академічне релігієзнавство / [За наук. ред. А. Колодного]. К., 2000.
2. Акты Юго-Западной России: В 5 т. СПб., 1893. Т. 2.
3. Булгаков С. Православие: Праздники и посты. Богослужение. Третье. Расколы, ереси, секты / С. Булгаков. М., 1994.
4. Горський В. Історія української філософії / В. Горський. К., 1996.
5. Грушевський М. С. Впливи чеського національного руху XIV–XV ст. в українськiм житті і творчості як проблема досліду / М. С. Грушевський. Львів, 1925.
6. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / М. С. Грушевський. К., 1992.
7. Драгоманов М. П. Документи і матеріали, 1841–1994 / НАН України. Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського та ін. / М. П. Драгоманов [Упоряд.: Г. Болотова; Редкол.: І. Бутич та ін.]. Львів, 2001.
8. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / [За ред. А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.]. К., 1999.
9. Левицький О. Социнианство в Польше и в Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках / О. Левицкий. К., 1883.
10. Любич Н. Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антиринитари / Н. Н. Любич. Варшава, 1883.
11. Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної церкви / І. Огієнко. К., 1993.
12. Полонська-Василенко Н. Історія України: в 2 т. / Н. Полонська-Василенко. К., 1992. Т. 1. До середини XVII ст.

Summary

Neroba V. Features of the Reformation Processes in Ukraine in the XVI–XVII centuries

In the second half of the XVI – the first half of the XVII century the Reformation became widespread in the territory of the Commonwealth, which included Ukrainian lands. The most Protestant movements in the control of the Commonwealth under the control of the Ukrainian lands were the most widespread: Calvinists, Unitarians and Socinians, Czech brothers, Anabaptists and Lutherans. The most common among them was Calvinism.

Александр Богданенков
(Минск)

ПОЭТИЧЕСКИЕ ФИГУРЫ В ПЕРЕВОДАХ ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ КАК ОРИЕНТИР НА ВЫСОКУЮ КУЛЬТУРУ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ (на примере Быт. 2:23)

Словно дрожь между сердцем и сердцем,
Есть меж словом и словом игра.

Б. Ахмадулина

Священное Писание, в особенности та его часть, которая написана на древнееврейском и древнеарамейском языках, преизобилует игрой слов. Важно отметить, что данная фигура речи, богато используемая богодухновенными авторами Слова Божьего, не тождественна каламбуру современного литературоведения. Имея сходную с ним фонетическую и семантическую природу, она не ограничивается его юмористической функцией. Природа библейской игры слов, несомненно, более богата, глубока и многогранна, поскольку её источником является *Deus ludens*¹. Неудивительно, что веселящаяся/танцующая/играющая Премудрость², пособница Бога в деле творения, является себя схожим образом и в словах Священного Писания.

Франциск Скорина этот элемент игры заметил. Об этом недвусмысленно свидетельствует, во-первых, его перевод Притч. 8:30: «И потешахся повся дни веселяся прэднимъ, вовсехъ врѣменехъ тыхъ, играючи повсеи вселенне земли»³, и, во-вторых, многие

¹ Здесь я использую термин, предложенный известным немецким богословом Хуго Ранером. В своей книге «Играющий человек», которая увидела свет десять лет спустя после выдающейся работы голландского культуролога Йохана Хейзинги «*Homo ludens*» («Человек играющий»), он рассматривает природу Бога как Бога играющего.

² См.: Притч. 8:27–31.

³ А вот Острожская библия этот элемент игры упускает: «азъ бѣхъ радовашеся на всякъ же деньъ веселяхся предъ лицемъ его въ всяко время», упускают его и многие другие восточнославянские переводы, как древние, так и современные.

другие его переводческие решения, в число которых входит Быт. 2:23.

Соприкосновение переводчика с игрой слов зачастую оканчивается капитуляцией первого, поскольку ни один язык-реципиент не в силах передать все тонкости и всё многообразие другого языка, в особенности игру звуков-смыслов. Такому явлению давно уже поставлен диагноз: неперевоаемая игра слов. Однако и здесь бывают свои исключения.

С самых первых слов Библия приглашает нас стать соучастниками таинственной и увлекательной словесной игры. Но если мы читаем Священное Писание в переводе, то волшебное взаимодействие звуков и смыслов ускользает от нашего слуха. Словосочетание «в начале сотворил»¹ хотя и является эквивалентным переводом древнееврейского בָּרָאָה בְּרֵאשִׁית (берешит бара)², но, тем не менее, в нём нет той игры-аллитерации, которая есть в тексте оригинала. Страницы Библии буквально испещрены поэтической фонетикой: анаграммами, ассонансами, аллитерациями, различными тропами, а также другими стилистическими, синтаксическими и композиционными фигурами, и одна из задач переводчика состоит в том, чтобы познакомить своих читателей с этой игрой.

К примеру, на протяжении первых двух глав книги Бытие мы встречаем с десяток любопытных перешептываний, которые переводчик должен попробовать приручить:

- ✓ תוֹחַ וָבוֹהוּ (тоху вавоху) – «безвидна и пуста»³;
- ✓ הַשָּׁמַיִם הַמַּיִם (хамаим ... хашамаим) – «вода ... под небом»⁴;

¹ Быт. 1:1. Здесь и далее все тексты Священного Писания, кроме специально оговоренных, приводятся по Синодальному переводу.

² Следует отметить, что древнееврейский алфавит является алфавитом консонантного типа. Огласовки и акцентные знаки были созданы масоретами в эпоху средневековья. В первых двух словах Библии בָּרָאָה בְּרֵאשִׁית (бршт бр) три начальные буквы (бэт-рэш-алеф) идентичны.

³ Быт. 1:2. Скорина добивается некоторой созвучности слов при переводе данного словосочетания: «неплодна и неукрашенна», для сравнения в Острожской библии это звучит менее созвучно: «невидима и неукрешена». Очень любопытный эквивалент предлагает Современный перевод Библии РБО: «пуста и пустынна».

⁴ Быт. 1:9. Возможно, во имя созвучия, стоило попробовать перевести это место: «воды ... под небосводом».

- ✓ וַיִּמֶן הַיָּם (хамаим ... ямим) – «вод ... морями»¹;
- ✓ וַיִּשְׂרַץ יִשְׂרָאֵל (ишрэцу ... шэрэц) – «произведёт ... пресмыкающихся»²;
- ✓ וַיִּעוֹף יְעוֹפֵף (вэоф йофэф) – «птицы полетят»³;
- ✓ הָאָדָם הָאָרְצִי (хаадам ... хаадама) – «человека ... земного»⁴;
- ✓ הָאָרֶץ אֲרָמִים (арумим ... арум) – «наги ... хитрее»⁵.

Однако наиболее выразительный случай игры слов в изложении истории творения мы встречаем в поэтических строках Быт. 2:23. Библейский текст рассказывает нам, как Адам, увидев сотворённую из его ребра женщину, воскликнул:

וְזֹאת הָעֵצָה	Вот, это
עֵצָה מִעֵצֵי	кость от костей моих
וּבִשָּׂר מִבִּשְׂרִי	и плоть от плоти моей
לִזְכָּת יִקְרָא אִשָּׁה	она будет называться женою,
כִּי מֵאִשׁ לִקְחָהּ זָכָת:	ибо взята от мужа.

Этот небольшой поэтический отрывок прекрасно организован, как с точки зрения формы, так и с точки зрения содержания. Математическая гармония синтаксической структуры, состоящей из пяти строк, представляет собой три биколона и два триколона, облечённых единой рамочной конструкцией, начинающейся и заканчивающейся одним и тем же словом.

¹ Быт. 1:10.

² Быт. 1:20. Интересно звучит длительное повторение фонемы [д], и в переводе Скорины: «да расплодить воды гмызы душъ живыхъ», и в Острожской библии, перевод которой делался с оглядкой на труды Скорины: «да ѡзведуть воды, гады дшѣ живыхъ». Главным отличием второго перевода от первого, как с фонетической точки зрения, так и с лексической, является замена богемизма «гмызы» (старочешское «hmyz») на более привычное «гады».

³ Быт. 1:20. Очень удачно передаётся эта игра слов в Септуагинте: πετεῖναι πετόμενα.

⁴ Быт. 2:7. Данный случай следовало бы переводить по аналогии «снег – снеговик», однако вряд ли созвучие «земля – землевик» можно было бы считать благозвучной заменой игре слов в оригинале.

⁵ Быт. 2:25–3:1. Переводчики Острожской библии с целью не разделять Быт. 2:25 и 3:1 ввиду очевидной связи слов «голый – мудрый» переместили Быт. 2:25 на место Быт. 3:1.

Риторическая структура стиха тоже довольно-таки интересна. Вторая и третья строки, а также четвёртая и пятая это параллелизмы. Что касается первого параллелизма, то здесь всё очевидно: словосочетания «кость от кости» и «плоть от плоти» являются синонимичными и подчёркивают идею близости и родства¹. Вторым параллелизм, обогащённый хиастической структурой и игрой слов, сокрыт от русских читателей. Ни современные переводы, ни древние переводы, ни Захарьинский паремийник, написанный в Пскове в 1271 г., в состав которого входили первые десять глав книги Бытие, не отражают эту важную особенность текста оригинала. А вот Франциску Скорине удалось решить эту проблему. Белорусский просветитель предложил такой вариант перевода, который обнажил и параллелизм, и хиазм, и игру слов, присущие еврейскому тексту. Вот что у него получилось:

Сия нынѣ кость ѿкостей моихъ иплоть ѿплоти моеѣ сия наречеться мужатая позже ѿмужа взята естъ	Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моеѣ она будет называться женою, ибо взята от мужа.
---	--

Вместо более привычного для русского уха слова «жена», которое использовалось в данном тексте в Захарьевском паремийнике за два с половиной столетия до Скорины и в Острожской библии шестьдесят с лишним лет спустя, белорусский переводчик употребил другое слово – «мужатая». Такое переводческое решение убило одним выстрелом сразу двух зайцев: во-первых, благодаря этому отразилась игра слов, присущая еврейскому тексту, **יִשָּׁה** **יִשָּׁה** (ишша ... иш) было передано равносильным ему эквивалентом «мужатая ... мужа» и, во-вторых, это помогло сохранить имеющийся в оригинале параллелизм. Однако на такую экстраординарность Скорина решился лишь в данном тексте, во всех остальных случаях он переводит **יִשָּׁה** (ишша) более привычным словом «жена»².

¹ Ср. Быт. 29:14; Суд. 9:2; 2 Цар. 5:1, 19:13–14.

² В этом смысле очень интересна традиция англоязычных переводов. KJV (1611 г.) предлагает следующий вариант: «she shall be called Woman, because she was taken out of Man». Во-первых, слово «woman» восходит к слову «man» и имеет значение «wife of man», и, во-вторых, оно становится постоянным эквивалентом для перевода древнееврейского **יִשָּׁה** (ишша).

Подход Франциска Скорины к Быт. 2:23 не был в широком смысле слова новаторским, подобное переводческое решение уже существовало в мировой практике перевода Библии, однако в восточнославянской культуре Скорина стал первым, кто превратил такую возможность в реальность¹. Хорошим подспорьем в этом деле стал опыт перевода и издания чешской Библии в Венеции (1506 г.). Именно Священное Писание на чешском языке стало образцом, с которым белорусский просветитель сверял свою работу, чешская Библия подсказала Франциску столь нужное для него слово.

сия наречеться мужатая понэже отъ мужа взята есть	tato bude sluti muyatka, nebo z muye wyniata jest
--	--

И всё же, нужно заметить, что людям посполитымъ, которым адресовал свои издания Скорина, слово «мужатая» должно было быть знакомо. Будет ошибкой, если мы запишем его в ряд богемизмов, которые были заимствованы Скориной из чешской Библии. По всей видимости, данное слово входило в состав общеславянской лексики, и было свойственно как западным, так и восточным славянам. Существительное «мѣжатица» впервые упоминается в «Изборнике» Святослава, относящемся к 1076 г., а прилагательное «мужатая» мы впервые встречаем в древнерусском сборнике изречений «Пчела», который был написан не позже XIII в. Однако к началу XVI в. использование этих слов стало диалектной особенностью северо-восточных земель Великого Княжества Литовского и Псковской республики. В пользу такой локализации свидетельствует Первая Псковская летопись, Послание игумена Памфила, входящее в состав Первой псковской летописи и публицистическое произведение «Правительница. Наставление в землемерии царям» принадлежащее перу самобытного русского писателя Ермолая-Еразма, жившего в 40-е годы XVI в. в Пскове. Таким образом, получается, что все памятники старорусской литературы, на чьих стра-

¹ Опыт Скорины был учтён в Радзивилловской Библии (1563 г.), первой полной Библии ВКЛ, изданной по инициативе Николая Радзивилла Чёрного в Брестской типографии: *Toć teraz jest kość z kości moich i ciało z ciała mojego, a dlategoż ona będzie nazwana mężatką, bo jest z męża wzięta.*

ницах мы встречаем слова «мужатая» и «мѣжатица», так или иначе связаны с псковской землёй, южные границы которой соприкасаются с полотчиной, родиной Франциска Скорины.

Если изданная в Венеции чешская Библия была для белорусского переводчика и издателя современным образцом, то образцом античности, на который в своей деятельности равнялся восточнославянский просветитель, была, конечно же, Вульгата, перевод Библии на латинский язык, сделанный великим библеистом древности Иеронимом Стридонским. Прекрасный знаток золотой латыни, хорошо знавший произведения греческих классиков: Гесиода, Софокла, Геродота, Демосфена и Аристотеля, владевший еврейским «гораздо лучше, чем Ориген, Ефрем Сирин и Епифаний – единственные, кроме него, отцы Церкви, знакомые с этим языком» [3, с. 357] – Иероним, как отмечает Брюс Мецгер, «действительно был компетентнейшим учёным своего времени» [3, с. 375]. В общем, если кто-то и мог в западном мире стать достойным примером для подражания, то это был Иероним! Именно на его перевод Священного Писания и обращает своё пристальное внимание Франциск Скорина.

Будучи сторонником свободного перевода (лат. *ne verbum e verbo, sed sensum ex sensu*) Иероним в своей переводческой деятельности стремился следовать в большей степени смыслу, нежели букве, однако работа по переложению Слова Божьего, как свидетельствует сам библеист, не укладывается в прокрустово ложе динамического перевода: «Ибо я не только признаю, но и в полный голос заявляю, что в переводах с греческого (исключая Священное Писание, где даже порядок слов есть некая тайна) я передавал не слово словом, а смысл смыслом» [2, с. 107].

В перевод древнееврейского **יִשְׁשָׁא** (ишша) Иероним привносит лёгкий толковательный элемент. Когда речь идёт о женщине, в смысле жена мужатая, мѣжатица, **сѣпрѣга** Иероним переводит **יִשְׁשָׁא** (ишша) латинским словом «uxor» – жена, супруга¹, когда же прямой отсыл к замужеству отсутствует, он использует слово «mulier» – женщина, замужняя женщина². Однако при переводе Быт. 2:23 Иероним прибегает к слову «virago». Вот как сам переводчик объясняет своё решение: «В греческом и латинском

¹ См. Быт (Vulgata). 2:24,25; 3:8,17,20,21.

² См. Быт (Vulgata). 3:1,2,4,6,12,13,15,16.

текстах¹ не представляется ясным, почему она будет называться женой из-за того, что взята от мужа. Но в еврейском тексте этимология сохраняется. Потому что муж звучит как *иш* (יִשׁ), а жена, как *ишша* (יִשָּׁה). Таким образом, от *иш* совершенно справедливо жена была названа *ишша*. Поэтому и Симмах прекрасно сохранил этимологию даже в греческом переводе. У него говорится: «Она будет называться ἀνδρὶς ὅτι ἀνδρὸς ἐλήφθη». По-латыни я бы сказал это так: «Она будет называться *virago*, потому что взята от *viro*» [1, с. 43].

Сия нынѣ кость ѿкостей моихъ иплотъ ѿплоти моеѣ сия наречеться мужатая позѣже ѿмужа взята естъ	Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est
--	---

Таким образом, мы видим, что Франциск Скорина, желавший дать Слово Божье простым людям на понятном им языке, во-первых, ориентируется на современный ему опыт чешских коллег, подготовивших к изданию третью чешскую Библию², а, во-вторых, обращается к Вульгате, одному из самых великих переводов древности. Белорусский переводчик и печатник стремится преподнести Священное Писание своим землякам во всей его красе, подобно Иерониму Блаженному, он дорожит как смыслом Божьих Слов, так и их формой. «Иже безъ страху бѣия, – пишет Скорина в предисловии к книге Притчей, – безмудрости и бездобрыхъ обычаев неестъ мощно почстиве житии людемъ посполите наземли».

В просветительской деятельности белорусского первопечатника соединяются самые яркие черты западноевропейского ренессанса, вот только за главный образец он берёт не светил латинской литературы: Вергилия, Овидия или Горация и не великих представителей древнегреческой культуры: Гомера, Эсхила

¹ Речь идёт о старолатинском переводе, в котором для перевода древнееврейского *יִשָּׁה* использовалось слово «mulier», и Септуагинте, древнегреческом переводе, где это слово переведено «γυνή».

² Чешская Библия изданная в Венеции в 1506 г. стала третьим переводом Священного Писания на чешский язык, после Пражской (1488) и Кутногорской (1489).

или Аристотеля, – в качестве ориентира и двигателя Возрождения Франциск Скорина выбирает Библию, потому что, как сам он пишет в предисловии к Слову Божьему: «Святое писмо все иные науки превышает понеже егда бывает чтено подпростыми словы замыкает тайну».

Литература

1. *Иероним*. Еврейские вопросы на книгу Бытия. М., 2009.
2. *Иероним*. К Паммахию о наилучшем способе перевода // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М., 1998.
3. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М., 2002.

Summary

Bogdanenkov A. Poetic figures in the translations of Francis Skaryna as a guide to the high culture of the Renaissance (for example, Gen. 2:23)

The article discusses the distinctive nature of the educational activities of Francysk Skaryna. Based on a detailed literary analysis of the biblical text and its early translations, the author reveals the translation phenomenon of the Belarusian pioneer printer, and also outlines the formation and implementation of Skaryna's translation strategy aimed at both the transfer of meaning and the translation of poetic figures.

Віктор Хаустов
(Харків)

**ЛЮТЕРАНИ ХАРКОВА XVIII –
ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX ст.
Доля євангельських віруючих іноземного походження
в українському місті під імперською владою**

Якщо співвідносити формування лютеранської віросповідної церкви у контексті епохи Реформації (від публікації М. Лютером «95 тез» 1517 р. до проголошення Аугсбурзького віросповідання 1530 р.) з іншим історичним феноменом – початком систематичної колонізації Слобожанщини й заснування Харкова (1654 р.), бачимо суттєву різницю в часі.

На початок другої половини XVI ст. лютеранство стало державною релігією у багатьох князівствах Німеччини, у Скандинавії, поширилось Європою, досягло Північної Америки. Особливо важливим для нашої теми є тотальне домінування лютеранства на теренах сучасних балтійських держав Латвії та Естонії (де Реформація почалась у 1520-х рр., а Лютер у зв'язку з цим з 1523 р. написав кілька листів «Усім християнам у Ризі, Ревелі та Дерпті» [12, с. 45]), а також Фінляндії (та поширення його серед корінного населення Карелії й серед інших етнічних груп навколо Фінської затоки), які ввійшли до складу Російської імперії протягом XVIII ст. (три Остзейські губернії, окремі повіти Санкт-Петербурзької та Олонецької губерній) та на початку XIX ст. (Велике князівство Фінляндське).

Лютерани остзейського походження (переважно німці) та переселенці з земель Німеччини стали стрижнем німецько-латисько-естонської парафії Харківщини. Уперше євангельська громада у Харкові згадується з 1768 р. [21, с. 6].

Спочатку колонізація Слобожанщини мала переважно український характер та здійснювалась під протекторатом московського царя і керівництвом белгородського воеводи за участі московських служилих людей. Перші колоністи (і «черкаси», і московські служилі люди) на Батьківщині зустрічалися з лютеранами та іншими протестантами. Українці Ст. Оріховський

та М. Кровицький певний час жили у Віттенберзі та були учнями М. Лютера та Ф. Меланхтона [13, с. 90], відомі й чисельні переходи української шляхти та їхніх селян у євангельську віру в XV – першій половині XVI ст. [4, с. 64–67]. У Москві ж так звані «лютери» з'явилися за життя Василя III (1505–1533), за часів Івана IV (1547–1584) траплялися по всьому царству до Уралу, у столиці був пастор та побудовано кірху [12, с. 33–40]. За Олексія Михайловича (1645–1676) нараховують 18 тисяч протестантів, одна з громад була у Белгороді [3, с. 2–3], адміністративному центрі для Слобідських полків.

Зазвичай російські закони створювали умови для комфортно проживання та сповідування віри лютеранами й іншими протестантами з метою використання їхнього фахового потенціалу (адміністративного, військового, інженерного, медичного, наукового тощо) за умов заборони поширення їхнього віросповідання.

Відомі факти, коли лютерани тимчасово перебували на Слобожанщині. 1670 р. війська під проводом німецьких офіцерів придушували бунт Степана Разіна [20, с. 10], 1709 р. після Полтавської битви у Харкові перебували полонені шведи [1, с. 275].

Зв'язок поширення лютеранства з війнами був характерний не тільки для Харкова. Велика кількість військовополонених під час Ливонської війни (1558–1583) розселялась територією Московщини, засновуючи парафії.

У Харкові з'являються представники націй, які сповідували лютеранство: 1709 р. естляндець К. Ренне, командувачі Української дивізії саксонець Л. Алларт (1721–1723), богемець Й. Вейсбах (1732–1735), брандербуржець Л. фон Бісмарк (1747–1750); керівники возведення Української лінії фон Ціглери [20, с. 10]; за переписом 1732 р. бачимо у Харкові «служителя шведської нації Федора Латиша», військового аптекаря Ліфебера та військового лікаря Міліуса [1, с. 65–67], 1739–47 рр. лікаря Й. Вінклера [1, с. 190], 1760 р. кравця Прінціуса [1, с. 182].

Наступним етапом появи у Харкові іноземців став 1765 р., коли Катериною II введено губернський устрій.

1763 р. колишньою лютеранкою Катериною II проголошено маніфест «Про дозвіл всім іноземцям замешкувати в Росії...», зокрема про право сповідувати власну релігію. Лише за 6 років (1764–1770) у Росії з'явилося 117 німецьких колоній приблизно з 25 тис. колоністів ($\frac{2}{3}$ переселенців були лютеранами) [11, с. 53].

По сусідству зі Слобожанщиною це колонії Полтавщини й Катеринославщини. На Слобожанщині сільськогосподарських колоній не було, крім заснованого 1765 р. міста Рібенсдорфа на Острогожчині [14, с. 58–60] (з 1802 року вилучений зі складу Слобожанщини).

1767 р. виникла парафія у Києві [12, с. 72], 1768 р. – у Харкові. Харківці довго не мали пастора, їм служив дивізійний проповідник для України Кр. Вебер [21, с. 6]. 1773 р. бачимо у Харкові 100 іноземців [1, с. 71], а 1785 р. серед 10 885 харківців першими після православних названо лютеран [16, с. 77].

Серед відомих лютеран другої половини XVIII ст. бачимо педагогів, лікарів, аптекарів. Відомі завідуючий лікарнями Харкова (1786–1809) І. Кеппен (батько академіка П. Кеппена (1793–1864), перший лікарський інспектор Міндерер [1, с. 193]. Серед педагогів – фон Буксгевден, директор додаткових класів колегіуму, де працювали німці-вчителі; деякі педагоги мали власні пансіони [1, с. 413–414]. Наявність додаткових класів Колегіуму, діяльність Г. Сковороди (перебував під впливом лютеранського пієтизму, студіюючи в університеті в Галле) і В. Каразіна (вихованця приватного пансіону І. Шульца) [1, с. 426] підготували тут ґрунт для відкриття університету.

На кінець XVIII ст. бачимо у Харкові типову ситуацію в імперії: німці-лютерани, хоч і нечисленні, працюють на адміністративних посадах. Іноді це члени імператорської фамілії, часто вищі офіцери. Впродовж 1725–1799 рр. зі 111 російських академіків понад 50 були протестантами [12, с. 505]. Лютерани були педагогами, медиками, аптекарями, інженерами, кваліфікованими ремісниками.

Директором народного училища у Харкові на зламі століть був Ф. Рікман [1, с. 430]. 19 вересня 1804 р. він подав губернаторові список лютеран з проханням побудувати кірху. Згідно з документом [5, с. 6, 6 зв.], у Харкові мешкали 95 лютеран (серед них дружина губернатора Бахтіна з сестрою, генерал барон Гастфер, фон Мінстер), у зв'язку з відкриттям університету прибули 111 (сім'ї професорів Шада, Шнайдерта, викладачів, кваліфікованих ремісників), разом 206 осіб. Загалом до Харкова прибуло 29 професорів-іноземців, серед них 18 німців [2, с. 579].

Професори формують цілі наукові школи: філософські (І. Шад (1758–1834), філологічні (І. Кронеберг (1788–1837), схід-

них мов (І. Барендт (?–1805) та Б. Дорн (1805–1881), економічну (Л. Якоб (1759–1827), астрономічну (І. Гут (1763–1818), згодом розвинена Л. Струве (1858–1920), батьком О. Струве (1897–1963), одного з найбільших астрофізиків XX ст.); різні медичні (так, В. Грубе (1827–1888) створює харківську хірургічну школу, ініціює відкриття медичного товариства, його учень Л. Гіршман (1839–1921) – офтальмологічну).

Професори та працівники університету доклалися до народження харківської та української журналістики, заснування університетської бібліотеки (І. Кронеберг), першого опису Харкова з позицій санітарно-гігієнічних (Альб. Пітра (1925–1901), запровадження метеорологічних спостережень (І. Гут), створення фахових лабораторій, заснування університетського саду (нині – імені Шевченка), відкриття зоопарку. Університетський учитель танців І. Штейн створив харківську театральну труп, якою 1819 р. уперше було поставлено «Наталку-Полтавку» І. Котляревського [9, с. 306], що й поклато початок професійному українському театру. Університетський учитель музики композитор, музикант Ф. Шульц (1817–1878) підготував ґрунт для організації музичного товариства, його твори мали й християнську тематику [7, с. 378–379].

Лютерани були й ректорами університету (філолог і голова Церковної Ради І. Кронеберг у 1826–29, 1833–36 рр. [7, с. 167]; син члена Церковної Ради ботанік Ад. Пітра у 1873–1881 рр. [18, с. 214]).

З відкриттям університету пов'язана поява першого місцевого пастора Барендта, професора східних мов, перекладача псалмів з івриту на російську [7, с. 218].

Пізніше у Харкові служило ще 2 пастори, які зробили внесок у літературу. К. Зедергольм (1789–1867) (служив впродовж 1816–1820 рр.) [21, с. 134] – перший перекладач на іноземну мову «Слова о полку Ігоревім» (1825). Пастор Й. Розенштраух (1768–1835), який служив протягом 1822–1835 рр. залишив унікальну літературну спадщину: «Записки біля ложа помираючих», спогади про перебування наполеонівської армії у Москві 1812 р., пастирські листи, фрагменти проповідей. Професор медицини та поет А. Блюменталь (1803–1881) переклав німецькою «Євгена Онегіна».

За ініціати́ви Й. Розенштрауха побудовано першу в Харкові кірху Св. Вознесіння (1830 р.), пасторат, комітет допомоги бідним німцям, виділено землю під кладовище. За часів наступних

пасторів була відкрита школа, що трансформувалась у жіночу гімназію.

Кілька лютеран були губернаторами та займали вищі посади у керівництві губернії: В. фон Валь (1840–1915) у 1879–80 рр., Г. Тобізен (1845–1917) у 1892–1902 рр., О. Іксуль фон Гільденбандт (1840–1912) у 1884–86 рр., який 1891–96 рр. був президентом Євангелічно-Лютеранської консисторії всієї імперії.

Лютерани Харкова залишили цінну мемуаристику. Крім записок Й. Розенштрауха, це спогади проф. К. Роммеля (1781–1859) про життя у Харкові в 1810–13 рр., записки педагога Ф. Рейнгардта (1812–1887?), хроніка лютеранської громади Харкова з 1768 по 1880 рр. проф. О. Дьоллена (1814–1882).

Лютерани залишили слід в архітектурі міста. Фон Буксгевден був ініціатором відкриття архітектурних класів при колегіумі, став власником першого у місті приватного кам'яного будинку. Архітекторами були члени будівельного комітету нової кірхи [6, с. 57–58 зв.] Ю. Цауне (1862–1930) та Л. Тервен (?–?), які залишили по собі десятки будинків. Обидві кірхи, 1-ша, у стилі класицизму (1830 р., арх. Окінчиць) і 2-га у неороманському мюнхенському (1913, арх. Гергардт), були видатними спорудами. Чимало лютеран були господарями власних будинків або промислових комплексів.

1869 р. у Харкові відкрито залізничне сполучення, що забезпечило зв'язок з Донбасом та залізорудним криворізьким регіоном, створило умови для розвитку промисловості. Лютерани й тут були піонерами. Серед промисловців – побожний лютеранин М. Гельферіх (1828–1902), засновник заводу сільськогосподарської техніки, видатний благодійник, який побудував спеціалізовану жіночу лікарню, заснував багато стипендій та був причетним до народження харківського футболу. Інший підприємець К. Трепке був членом церковної ради [21, с. 139–140].

Цікавим є погляд Уласа Самчука на цей період. «Бо що таке був Харків в повному значенні слова. Столиця України Слобожанської [...] Можливо й так, але в дійсності Харків був біржою Юга-Рассії, де кожний добрий грошолоб з цілого світу міг знайти для себе ідеальне місце попасу. Його будували такі „руськії” люди, як Гельферих, Мельгозе, Пільстрем, Трепке, фон Дітмар, Бельке і багато інших подібних шмітів, які командували Донбасом і Кривим Рогом, а разом з тим і життям Харкова, але тому,

що він також належав до імперії Російської, тому офіційною мовою була мова Пушкіна, а не Квітки-Основ'яненка. Із сильним акцентом неділимости типу Денікіна і з домішкою пролетарського типу Леніна-Троцького» [17, с. 237–238].

На 1904 р. лютеран на Харківщині було небагато (6100 серед 204 000 населення губернії – близько 0,3%). Порівняймо із загальноімперськими цифрами (до 5% населення та 3 млн. 674 тис. лютеран на 1914 р.) [12, с. 209]. Та їхній вплив на розвиток міста та губернії був колосальним.

Чому лютеранство у Харкові цього періоду залишилось феноменом виключно «інонаціональним», якщо у Західній Україні бачимо іншу картину? У Речі Посполитій XV–XVI ст. сповідання українцями протестантизму було масовим, за Австро-Угорської імперії Іван Вагилевич (1811–1866) у Львові міг стати лютеранином, а в 1920–30-рр. за часів Польської Республіки сформувалася етнічна Українська Євангельська Церква Аугсбурзького віросповідання.

Головним бар'єром поширення лютеранства серед українського та російського населення Слобожанщини стало законодавство Російської імперії, яке забороняло перехід у лютеранство православних та зобов'язувало хрестити дітей від змішаних шлюбів як православних. Цю політику послідовно закріплювали й поглиблювали «Маніфест...» Катерини II від 22.07.1763 р., «Статут Євангелічно-лютеранської церкви» 1832 р. та перший карний кодекс Росії «Укладення про покарання...» від 15.08.1845 р. [12, с. 71, 85, 97, 199].

Але перехід лютеран у православ'я був можливий за різних обставин: внаслідок щирого навернення, бажання кар'єрного зростання та збагачення, народження у змішаному шлюбі.

Наведемо три приклади. І. Гізель (1600–1683) у чернецтві узяв ім'я Інокентій та згодом став архимандритом Києво-Печерської лаври, ректором Києво-Могилянської колегії. Упорядник словника «великоросійської» мови В. Даль (1801–1872) наприкінці життя стає православним. Олексій Рідігер (1929–2008), нащадок гілки ост-зейського роду, що прийняла православ'я у XVIII ст., під ім'ям Алексія II був патріархом Московським та «всія Русі» (1990–2008).

Маємо багато таких прикладів серед харківців. Це перший міський архітектор, професор університету А. А. Тон (1800–

1858) [2, с. 268]. А його пітерський брат К. А. Тон (1794–1881), що є творцем російсько-візантійського стилю, наочної реалізації гасла миколаївського часу «Православ'я. Самодержавство. Народ», залишався лютеранином.

Православними були кілька сановників ост-зейського походження: губернатор впродовж 1862–66 рр. О. Сіверс (син героя наполеонівських війн лютеранина К. Сіверса (1772–1856), що побрався з православною слобожанкою); віце-губернатор протягом 1915–17 рр. О. фон Розен; голова дворянства губернії у 1906–17 рр. М. Ребіндер; командувач Харківським військовим округом у 1877–79 рр. О. Мінквіц.

Щирим наверненцем до православ'я був К. К. Зедеггольм (1830–1878), син харківського пастора (1816–1820) К. Зедеггольма. Костянтин під іменем Климента став ієромонахом, був православним публіцистом та перекладачем творів отців церкви російською.

Навернення до лютеранства відбувалися зазвичай з нехристиян. У Харкові відомі наверненці з юдейства. Такою була родина офтальмолога Л. Гіршмана, що походила з Латвії. Існувала архівна справа про дозвіл сину єврея Наума Гірера Гіршу прийняти лютеранство [15, с. 5]. Інше джерело оповідає про навернення волинського єврея Ј., який 1835 р. опинився у Харкові [19, с. 277–283].

Відомо й про перехід у лютеранство з католицизму проф. І. Шада [15, с. 5], про лютеранське віросповідання Ю. Головкіна (1762–1846), який очолював харківський навчальний округ (1834–46).

Кращі умови для поширення лютеранства створилися після «Маніфесту...» 17.05.1905 р., бо проголошувалася свобода віросповідання. Але початок першої світової війни поставив лютеран у складні умови.

Жовтневий переворот 1917 р. став початком кінця лютеранської громади Харкова. Лютерани підпадали під означення ворогів нового режиму за трьома пунктами: за класовою, національною та релігійною приналежністю. Відбулася велика еміграція. Відлига часів непу закінчилась появою постанови Президії ВЦВК «Про релігійні об'єднання» від 8.04.1929 р. Почалися масові репресії, коли загинули харківські пастори С. Клюдт і В. Зайб [12, с. 404, 407–408]. Під тиском влади громада змушена була написати заяву про закриття 10.07.1938 р. [15, с. 41]. Пев-

но, в якихось формах церковне життя зберігалося на рівні особистого сповідуння та в «катакомбах». Але репресій зазнали й ті нащадки лютеран, які вже не були пов'язані з церквою та підтримували атеїстичну сталінську політику, прикладом є доля поета Майка Йогансена (1895–1937).

З початком гітлерівсько-сталінського протистояння згідно з постановою ЦК ВКБ(б) від 31.08.1941 депортовано близько 1 млн. українських німців, серед них майже 2000 харків'ян [15, с. 8].

У 1941–43 рр. Харків був окупований німецькими військами. У церкві Св. Вознесіння проводилися служби. Після звільнення Харкова радянськими військами у серпні 1943 р. кірху було зачинено, а 1958 р. знищено. На її місці побудовано типовий житловий будинок, пл. Вознесенську перейменовано на пл. Поезії. Поступово зникли майже всі оригінальні поховання на колишньому лютеранському цвинтарі (нині кладовище № 2).

Таким чином, можна констатувати, що наприкінці 1940-х років лютеранство Харкова та Слобожанщини були знищені.

Відродитися лютеранські церкви у Харкові змогли тільки в 1990-ті роки після падіння СРСР та здобуття Україною Незалежності.

Література

1. *Багалея Д. И., Миллер Д. П.* История города Харькова за 250 лет его существования. Т. 1. Харьков, 1993.
2. *Багалея Д. И., Миллер Д. П.* История города Харькова за 250 лет его существования. Т. 2. Харьков, 1993.
3. *Буткевич Т.* Историко-статистическое описание Харьковского Кафедрального Успенского собора. Харьков, 2006.
4. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. Київ, 1992.
5. *Державний архів Харківської області.* Ф. 3; оп. 10; спр. 240.
6. *Державний архів Харківської області.* Ф. 4; оп. 168; спр. 73.
7. *Историко-филологический факультет Харьковского университета (1805–1905).* Ч. 2. Биограф. словарь профессоров и преподавателей / Под ред. М. Г. Халанского и Д. И. Багалея. Харьков, 2007 (репр. изд.).
8. *Кожушков Н.* Обращение фонда «Лютеранская кирха» // Панорама. 1995. № 36 (сентябрь). С. 3.
9. *Котляревський І.* Поетичні твори. Драматичні твори. Листи. Київ, 1982.

10. Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы на Украине XVIII–XX вв. Исторический справочник. Ч. 2. Санкт-Петербург, 2003.
11. Курило О. Лютеране в России XVI–XX вв. Москва, 2002.
12. Лиценбергер О. А. Евангелическо-Лютеранская церковь в Российской истории. Москва, 2003.
13. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. Львів, 1995.
14. Маслійчук В. Провінція на перехресті культур. Харків, 2007.
15. Немецкая евангелическо-лютеранская община г. Харькова: Очерк истории / Сергеев И. П. и др. Харьков, 2003.
16. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст. / Упоряд. В. О. Пірко, О. І. Гуржій. Київ, 1991.
17. Самчук У. На коні вороному. Спомини і враження. Вінніпег, 1990.
18. Физико-математический факультет Харьковского университета (1805–1905). Ч. 2. Биограф. словарь профессоров и преподавателей / Под ред. И. П. Осипова и Д. И. Багалея. Харьков, 2008 (репр. изд.).
19. Bekehrungsgeschichte des Juden I. G*** aus Wolhynien getauft in Pultawa am 25. Juni 1835 rr (Dorpat). 1836. № 32 (9 Aug.). Kol. 277–283.
20. *Deutsche Харьков* / Сост. Маслійчук В., Дикань Ф., Розенфельд М. Харьков, 2015.
21. Döllén A. Kurze Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche und Gemeinde zu Charkow. Charkow, 1880.

Summary

Khaustov V. P. The fate of evangelical believers of foreign origin in Ukrainian city under Russian imperial rules. Kharkiv's Lutherans of 18th – 1st half of 20th centuries

It is an attempt to understand the phenomenon of genesis, development and perishing of Lutheran congregation in Kharkiv city and region in the context of the history of Russian empire and Ukraine. Underlined the influence of changing the religious law on the history of Lutheranism in Kharkiv.

Иван Сергеев
(Харьков)

ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ ХАРЬКОВСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКОЙ ОБЩИНЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Проблема поиска источников по истории Харьковской немецкой евангелическо-лютеранской общины встала передо мной осенью 2002 г. после того, как я принял предложение тогдашних руководителей указанной общины (председателя совета О. Савченко и пастора В. Вардашко) поучаствовать в написании очерка истории общины. Предполагалось, что на меня будет возложена задача изложить историю общины в XIX в. и до ее ликвидации в 1938 г.

Естественно, что сбор материала я начал с поиска опубликованных исследований по истории г. Харькова, в которых имеется и информация о харьковских лютеранах. Оказалось, что таких совсем немного [2; 3; 10], изданы они были не позже самого начала XX в. и, хотя в них уделено внимание лютеранам и лютеранской общине г. Харькова в XIX в., для того, чтобы выполнить поставленную мне руководством общины задачу, необходимо обратиться к источникам.

В результате поисковой работы выяснилось, что все источники по истории Харьковской немецкой евангелическо-лютеранской общины исследовавшегося мною периода можно поделить на несколько групп.

Первую из них составляют издававшиеся в г. Харькове в XIX – начале XX вв. справочники [1; 11–13; 15–17; 19–26]. В них имеются статистические данные о количестве проживавших в Харькове лютеран, численности родившихся и умерших последователей лютеранства в отдельные годы, о количестве учеников в действовавших в городе учебных заведениях при лютеранской общине; приводятся фамилии и должности работавших в этих учреждениях преподавателей, фамилии пасторов общины лютеран; идет речь о благотворительных

учреждениях, созданных лютеранами в Харькове и их деятельности.

Ко второй группе источников относятся издававшиеся в Харькове газеты «Харьковские губернские ведомости», «Южный край», «Утро». Журналисты этих газет, хотя и не очень часто, в своих публикациях отмечали события, связанные с лютеранской общиной города, в частности, активную роль лютеран в сфере благотворительности.

Много внимания харьковские газетчики уделили торжествам по случаю открытия нового здания лютеранской кирхи 17 ноября 1913 г. В большой статье в газете «Утро» [18, с. 6] очень подробно освещены эти торжества: сообщается о гостях, прибывших на освящение церкви, о произнесенных речах; приведена программа праздничного концерта и т. д. Очень ценным нужно признать описание в статье внутреннего убранства церкви. О внешнем виде ее мы имеем представление, поскольку оно зафиксировано на сохранившихся фотографиях. А о том, что собой представляла она изнутри, известно именно благодаря этой газетной статье. В частности, ее автор сообщает, что внутренняя высота храма равнялась 7 сажням, диаметр – 10 сажням. Престол в церкви находился у подножия большого креста из белого мрамора. Направо от престола на стене помещалась картина, на которой в большом масштабе изображалось Вознесение Господне. Алтарь украшал малиновый плат с надписью золотым шитьем: «Ich din das Licht der Welt». На таком же малиновом плат, украшавшем кафедру проповедника, имелась надпись: «Dein Wort – die Wahrheit». Не только о размерах храма, но и о численности лютеран в городе говорит приведенный в статье факт о том, что в кирхе в день торжеств было поставлено 1200 стульев (предполагалось поставить на такое же количество мест гнутые скамьи, но к моменту освящения церкви заказ на них не был выполнен).

Для представления о том, в каком «правовом поле» пришлось существовать евангелическо-лютеранской общине г. Харькова в период после прихода к власти большевиков, важно знакомство с законодательными актами советской власти, определявшими условия деятельности в СССР и в УССР церковных организаций [9; 27].

Первостепенное значение для изучения истории лютеранской общины г. Харькова в рассматриваемый нами период име-

ют хранящиеся в фондах Государственного архива Харьковской области (ГАХО) архивные материалы.

Большой интерес представляет переписка руководства лютеранской общины г. Харькова с императором Николаем I в связи с недостатком собранных членами общины денежных средств для строительства кирхи в 1827 г. Результатом ее явилось выделение императором 2 тыс. руб. для завершения строительства здания церкви [ГАХО. Ф. 3. Оп. 71. Д. 289. Л. 3–5].

Архивные документы позволяют проследить обстоятельства основания в Харькове в 1885 г. Германского благотворительного общества [ГАХО. Ф. 3. Оп. 281. Д. 71. Л. 1–7].

Очень информативным источником являются хранящиеся в ГАХО регистрационные карточки, выдававшиеся в соответствии с постановлением советских властей служителям культа вместо удостоверения личности и заполнявшиеся лично теми, кто получал эти карточки. В их числе находится карточка пастора П. Ф. Кульберга [ГАХО. Ф. Р-203. Оп. 1. Д. 1981. Л. 104–105].

О том, какие препятствия со стороны новой власти приходилось преодолевать членам лютеранской общины г. Харькова в 1920-е годы, свидетельствуют хранящиеся в ГАХО заявления инициативной группы общины с просьбой о регистрации, а также представлявшийся на утверждение властями текст устава общины [ГАХО. Ф. Р-845. Оп. 2. Д. 935. Л. 1–87].

По требованию органов власти религиозные общины должны были регулярно представлять информацию о численном составе их членов, с указанием пола и возраста. Хранящиеся в ГАХО статистические ведомости лютеранской общины г. Харькова позволяют судить об эволюции ее численного состава [ГАХО. Ф. Р-545. Оп. 2. Д. 935. Л. 62–76].

Как известно, в 1922 г. в связи с борьбой с голодом в Поволжье советская власть произвела конфискацию церковных ценностей. Затронула эта кампания и лютеранскую общину г. Харькова. Об этом свидетельствует составленный 8 апреля 1922 г. «Акт об изъятии ценностей в Евангелическо-Лютеранской Святого Вознесения Церкви Харькова» [ГАХО. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 888. Л. 21].

Свидетельством того, что г. Харьков оставался крупным центром лютеранского вероисповедания в Украине, являются документы, касающиеся организации и проведения в городе в 1925

и в 1926 гг. Всеукраинских евангелическо-лютеранских епархиальных съездов [ГАХО. Ф. 3-845. Оп. 2. Д. 935. Л. 51–53, 76].

Таким образом, можно признать, что в распоряжении исследователей имеется достаточно широкий круг различных по своему характеру исторических источников по истории Харьковской немецкой евангелическо-лютеранской общины¹. Использование этих материалов позволило мне в целом успешно справиться с написанием соответствующей части очерка истории Харьковской немецкой евангелическо-лютеранской общины [см. 14, с. 3–42].

Литература

1. *Адресная и справочная книга «Весь Харьков»*. Харьков, 1906.
2. *Багалец Д. И., Миллер Д. П.* История города Харькова за 250 лет его существования. Т. 2. Харьков, 1912.
3. *Гусев А. Н.* Прошлое и настоящее. Историко-справочный путеводитель Харькова. Харьков, 1902.
4. ГАХО. Ф. 3. Оп. 71. Д. 289.
5. ГАХО. Ф. 3. Оп. 281. Д. 71.
6. ГАХО. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 888.
7. ГАХО. Ф. Р-203. Оп. 1. Д. 1981.
8. ГАХО. Ф. Р-845. Оп. 2. Д. 935.
9. *Декреты Советской власти*. Т. 1. М., 1957.
10. *Краткий очерк возникновения и деятельности благотворительных учреждений Харьковской губернии* / Сост. Савицкий Н. П., Евстратов П. А. Харьков, 1896.
11. *Памятная книжка Харьковской губернии на 1863 год*. Харьков, 1863.
12. *Памятная книжка Харьковской губернии на 1865 год*. Харьков, 1865.
13. *Памятная книжка Харьковской губернии на 1866 год*. Харьков, 1866.
14. *Сергеев И., Вардашко В., Савченко О.* Немецкая евангелическо-лютеранская община г. Харькова: Очерк истории. Харьков, 2003.

¹ Информация о последних годах существования общины содержится в документах, хранящихся в фондах архива СБУ, которые в период моей работы над очерком истории Харьковской лютеранской общины были мне недоступны. Однако доступ к ним сумел получить один из первых председателей восстановленной общины Н. Г. Кожушков. Его очерк о последнем периоде существования общины в 1930-е годы, размещенный в интернете [см. <http://kirche.sky.net.ua>], был использован мною при написании моего очерка.

15. Список чиновников и преподавателей Харьковского учебного округа. Харьков, 1886. 923 с.
16. Справочная книга «Весь Харьков» на 1913 г. Харьков, 1913. 96 с., XXXXVI с., 612 стб.
17. Справочная книга «Весь Харьков» на 1914 г. Харьков, 1914. 678, 492, 276 стб.
18. Утро. 1913. 17 нояб.
19. Харьковский календарь на 1873 год. Харьков, 1872.
20. Харьковский календарь на 1884 год. Харьков, 1883.
21. Харьковский календарь на 1885 год. Харьков, 1884.
22. Харьковский календарь на 1886 год. Харьков, 1885.
23. Харьковский календарь на 1889 год. Харьков, 1888.
24. Харьковский календарь на 1890 год. Харьков, 1889.
25. Харьковский календарь на 1896 год. Харьков, 1895.
26. Харьковский календарь на 1905 год. Харьков, 1904.
27. Хронологічне зібрання законів, указів Президії Верховної Ради, постанов і розпоряджень уряду Української РСР. Т. 1. Київ, 1963.

Summary

Sergeev I. Sources on the history of the Kharkiv German Evangelical-Lutheran community in the XIX – early XX centuries

The article considers the question of the source base of study the history of the Kharkiv German Evangelical Lutheran community in the 19th and early 20th centuries. The author comes to the conclusion that there are enough sources. The most important among the source groups allocated by the author are archival materials.

Геннадій Згурський
(Харків)

**ЛЮТЕРАНСЬКИЙ ПАСТОР
ЙОГАНН АМБРОЗІЙ РОЗЕНШТРАУХ (1768–1835)
ЯК ОДИН ІЗ ЗАСНОВНИКІВ
НАУКОВОЇ ТАНАТОЛОГІЇ**

Смерть не настає після життя –
вона бере участь у самому житті.

М. К. Мамардашвілі [8].

«**Т**анаталогічний ренесанс», який відбувається від початку 90-х років на пострадянському просторі [2], актуалізував питання про витоки й передумови становлення науки про вмирання людини у його медичних, психологічних і духовних аспектах. Ця проблема розглядається у багатьох як спеціальних, так і філософсько-культурологічних працях [3; 4; 5; 6; 7; 8]. Перехід від середньовічних уявлень про Смерть як персоніфіковану істоту [6] до модерних секуляризованих підходів до смерті як до припинення фізіологічних процесів в організмі людини у XVIII ст. спричинив появу широкого спектру текстів, які з різних боків розглядали танатологічну проблематику [1; 3; 11; 12]. Проблема вмирання людини у художній літературі була яскраво представлена у творах «Смерть Івана Ілліча» Л. М. Толстого, «Біла останньої межі» М. П. Арцибашева, «Коли я лежала при смерті» («As I Lay Dying») У. Фолкнера та ін. Але танатологія як спеціальна дисципліна з власним предметом і методами дослідження сформувалася лише у першій половині XX ст. (І. І. Мечников [10], Г. Рібберт [14], Г. В. Шор [13] та ін.).

Дослідження спогадів, нотаток і листів лютеранського пастора Йоганна Амброзія Розенштрауха, написаних під час його служіння у Харкові (1822–1835 рр.) [15; 16] дозволяє стверджувати, що у його діяльності й творчості важливе місце належить пошуку синтезу медичних підходів до термінальних процесів із психологічними й душпастирськими методами супроводу помираючих. Перекладені двічі у XIX ст. (1845 і 1863 рр.) ро-

сійською мовою твори Розенштрауха привернули велику увагу й викликали справжній захват у видатних діячів російської культури – М. В. Гоголя, В. А. Жуковського, М. С. Лескова та акад. Я. К. Грота [див. 9, с. 150–152].

До недавнього часу біографія Розенштрауха, за винятком харківського періоду, була практично невідомою. Нещодавно цю прогалину заповнив своїм докладним дослідженням американський історик Александер Мартін [9]. Стало відомо, що першу половину свого життя майбутній пастор провів переважно на батьківщині, у Німеччині. Попрацювавши короткий час фельдшером, він взяв шлюб і вступив разом із дружиною до театральної трупи. Гастролуючи по Німеччині й у Нідерландах за часів кривавих війн з революційною Францією, він бачив багато смертей, став свідком червневих подій 1795 р., коли французи, відступаючи, підірвали свій великий пороховий склад між Крейцнахом і Майнцем, внаслідок чого постраждало багато сторонніх людей. Це, звісно, впливало на формування його світогляду. Пізніше Розенштраух засвідчив: «...Я так багато виніс із незвичайного шляху страждань, що все, що відбувалося зі мною в житті вважав не випадковістю, але виявом Божого милосердя» [15, с. 172].

Акторській професії Розенштраух присвятив більше 20 років життя, і 1804 р. прийняв запрошення до Німецького театру Санкт-Петербурга, куди він привіз і чотирьох своїх дітей. Тут він не без успіху виступав до 1809 р., коли вирішив залишити сцену і стати купцем. Наступний етап біографії Йоганна Амброзія пов'язаний з Москвою, де він відкрив популярний косметичний магазин на Кузнецькому мості. Саме тут він зустрів війну 1812 р., ставши свідком перебування у Москві військ Наполеона. Ці події яскраво описані у нещодавно віднайдених, атрибутованих і опублікованих А. Мартіном спогадах Розенштрауха [15].

Загроза смерті у той час неодноразово нависала над купцем, його друзями та знайомими. Коли Розенштраух більше ніж через 20 років згадував 1812 р., у його пам'яті так само яскраво поставали жакливі картини насильства й смерті: «...Кузнецький міст, Петрівка, церковний двір і вузька вуличка, що вела до головної вартівні й генерал-губернаторського будинку, ... були завалені трупами людей і коней, і треба було проходити повз їхні останки, які вже розкладалися, аби продовжити свій шлях. А одного

разу хтось влаштував – або влаштовали – блюзнірську витівку, піднявши мерців з вулиці й помістивши у кожній ніші кутового будинку (праворуч від Кузнецького мосту у бік Петрівки) один-два трупи у грайливих позах – таким чином, у кожній ніші була *комічна* група мерців» [15, S. 189–190].

«Палаюче місто, розорені крамниці й склади; був відсутній навіть хліб. Фуражу не лишилося зовсім. Не знайти ні м'яса, ні сала. Більшість не мала навіть даху над головою. Жахливий сморід від речей, протухлих і згорілих у великій кількості, труповиння й пахла був нестерпним... Мешканці, що залишилися у Москві, поступово звикли до цього смороду від мертвих коней, собак, трупів, що розкладалися, і від згорілих обвуглених речей; але коли я повернувся в листопаді того ж року з Петербурга до Москви, вже за багато верст від Москви я відчув цей нудотний запах, який все посилювався мірою того, як я наближався і в'їжджав до міста» [15, S. 191–192, 206]. Проте, за свідченням Розенштрауха, особисто для нього «цей час випробувань мав безцінні й благословенні наслідки, що тривають донині, і, сподіваюся на милість Ісусову, триватимуть у вічності» [15, S. 220] – бо тоді він глибоко замислився над проблемами життя й смерті, сенсом життя й долею людини у вічності.

Смерть не обминула й сім'ю самого Розенштрауха. Близько 1807 р. від рук невідомих злочинців загинув у Петербурзі його старший, вісімнадцятирічний син, а 1823 р. він, уже ставши пастором, поховав старшу дочку Єлизавету, яка померла після пологів. Характеризуючи зміни у своєму світогляді, які відбулися протягом цього часу, Розенштраух констатував: «Той перший смертельний випадок зустрів мене, коли я був пересічним християнином, і довів мене майже до відчаю. Смерть моєї дочки не витиснула жодної сльози з моїх очей» [16, S. 111].

Життєві події й рефлексія над ними вплинули на те, що Розенштраух залишив прибуткову торгівлю синові, а сам, у віці 50 років пройшовши спеціальну підготовку і склавши іспити, став служителем Лютеранської церкви. Служачи помічником пастора в Одесі, він знов зустрівся віч-на-віч зі смертю своїх парафіян, яким він повинен був надавати пастирську допомогу. Саме тут у нього зародилося бажання не відпустити жодного свого парафіянина в інший світ без пасторської молитви, потішання й напучування, по можливості, з поданням причастя.

Обійнявши 1822 р. посаду пастора у Харкові, Розенштраух докладав великих організаційно-адміністративних зусиль до впорядкування церковного життя, побудови першої кірхи у місті, створення лютеранської школи й впорядкування цвинтаря, але при цьому не забував про служіння помираючим. Значну роль у залученні даних медичної практики до спостережень Розенштрауха відіграв його співвітчизник, видатний клініцист Генріх (Адріан Іванович) фон Блюменталь (1804–1881), особистий друг і духовний вихованець пастора, який з 1828 по 1837 рр. працював екстраординарним професором Харківського університету та мав власну медичну практику, а згодом переїхав до Москви, де виконував обов'язки інспектора й головного лікаря Голицинської лікарні, 1850 р. став головним лікарем Московського виховного будинку. У Москві Блюменталь був також президентом міської лютеранської консисторії та її почесним опікуном. Окрім «Курсу патології» й низки статей у медичних і духовних журналах, він надрукував збірки оригінальних віршів, переклав німецькою твори православних митрополитів Філарета й Макарія, а також поему О. С. Пушкіна «Євгеній Онегін» (1878). Останній переклад був схвально поцінований фахівцями. Таким чином, Блюменталь був усебічно розвинутою людиною, активним учасником громадського й церковного життя.

Тож не дивно, що саме він спонукав харківського пастора записати спогади про своє багате на події життя та спостереження за вмираючими й організував публікацію нотаток і листів Розенштрауха у часописі «Євангелічний листок» («*Evangelische Blätter*»), що його видавав професор теологічного факультету Дерптського університету Андреас Каспар Фрідріх Буш, який симпатизував служителям пієтистського спрямування. Певно, Блюменталь, доглядаючи паралельно з пастором хворих, звертав увагу пастора на особливості клінічної картини різних захворювань. Так, дуже докладно й ретельно Розенштраух описує онкологічну хворобу з розвитком метастазів, короткочасну ремісію, термінальний стан, смерть і результати розтину пацієнта місцевої лікарні, кравця Х., окремо зупиняючись на змінах у духовно-психологічному стані хворого:

«...Поки він [хворий] готувався до операції, первинна пухлина, або, точніше, наріст на його шиї, не лише збільшилася, але й по всьому тілу з'явилася безліч великих і малих яйцеподібних

наростів. Тепер нічого було і думати про операцію, і його можна було лікувати лише внутрішніми засобами. Дихання його зробилося утрудненим, і шия стала товстішою за голову. Він худнув і не міг лежати, тому що пухлина могла задихнути його. Так само важко стало йому й приймати їжу, а дихання хворого було схоже на скрип незмащеного колеса... Страждання його посилювалися, і лікарі вважали, що він незабаром задихнеться. Він же лаяв їх, стверджуючи, що гніздо його хвороби всередині, де він відчуває набагато сильніші і пекучіші болі, ніж у шиї, і мені коштувало великих зусиль стримати його, щоб він не вилаяв своїх докторів у вічі. Взагалі він був терплячий, але виходив з себе, як тільки мова торкалася його лікування. Я ще нічого не знав про його колишнє життя і про теперішній стан його душі. Але одного разу він повністю відкрився мені, і з того часу був щирим і відвертим зі мною до самої смерті... По вісімнадцяти місяцях страждань наблизився нарешті Х. до прекрасної і повчальної кончини... Х. підійшов до мене, простер руку, подякував мені за всю надану йому турботу і просив мене... умовити докторів анатомувати його після смерті. «Це буде зроблено й без наших прохань», – заперечив я. «Так, – сказав він, – я знаю, вони витнуть шийний наріст, щоб приготувати з нього якийсь анатомічний препарат. Але я хочу, аби всі переконалися, що моя шийна пухлина – річ другорядна, а справжнє джерело хвороби, що спричиняла мені невимовні страждання і призвела врешті до смерті, була у нижній частині живота, чому доктори ніколи не хотіли мати віри». Я обіцяв виконати його бажання, якщо він помре; але зазначив, що зовсім не вважаю його близьким до смерті, оскільки стан його останнім часом анітрохи не погіршав. «Ну, ви побачите, – сказав він, – сьогодні ж я відійду до Господа... Весь день Х. був дуже веселим, говорив про своє швидке звільнення й тому подібне... Лікарі все ще стверджували, що він помре від задухи. Хрипіння і свист, якими супроводжувалося його дихання більше дев'яти місяців, зовсім припинилися; він відчував себе, за власними словами, дуже добре, і неодмінно хотів поцілувати Г. руку за те, що він так добре застелив йому ліжко, що й довелося йому дозволити, зважаючи на наполегливість хворого. «Прочитайте мені тепер що-небудь з церковних гімнів». ... Все тихішим, слабкішим і більш переривчастим ставало дихання хворого, доки повністю не припинилося. Так заснув

він, як дитина біля материнської груді! Під час розтину тіла його кишечник виявився яскравого пурпурового кольору, а селезінка в багатьох місцях була ніби поточена наскрізь» [16, S. 36, 39, 41].

Психологічно точним є опис смерті іншої людини: «Внутрішній жах хворого був, імовірно, дуже великий. Його вирачені очі дико й перелякано крутилися, ніби відсахуючись від однієї страшної речі, щоб зустрітися з іншою, ще потворнішою. Так мучився він, пихкаючи і сопучи, і врешті заходився кричати так само жалісно і жахливо... все голосніше і пронизливіше, доки риси обличчя його не заціпеніли» [16, S. 21].

Описуючи останні години ще одного хворого, пастор звертає особливу увагу читача на те, що людина може чути й сприймати слова оточуючих, навіть перебуваючи у несвідомому стані з точки зору спостерігачів:

«Хворий перебував вже в агонії і сильно хрипів. Я підійшов до його ліжка і став до нього голосно промовляти, але присутні сказали, що це марна справа: відчужаючи він нічого не бачить і не чує, і навіть не усвідомлює того, що відбувається навколо... Рідні наполягали, щоб я причастив його, – для них було б ганебним, якби хворий помер без причастя. Я зголосився це зробити, як тільки зможу переконатися, що він у стані мене розуміти і в змозі відповідати, принаймні, на найнеобхідніші питання. “Це неможливо!” – запевняли присутні й члени сім’ї; уже вчора всі їхні спроби у цьому відношенні залишалися марними, додали вони; і справді, біля ліжка хворого говорили про його поховання так голосно, нібито він вже помер... Після нових марних спроб упевнитися, чи чує мене хворий, я, нарешті, оголосив, що єдино можливе для мене у цій ситуації – це помолитися за нього. Рідні схилили коліна, і я почав, не підвищуючи особливо голосу, від серця молитися за вмираючого. Погляд мій, звісно, був спрямований на його обличчя, і по декількох хвилинах мені здалося, що я помічаю на ньому ... ознаки уваги... Вони виражалися в дещо переривчастому хрипінні і ледве помітному русі заціпенілих очей і рук, що я багато разів спостерігав уже і в інших. Тоді я підійшов ближче до ліжка і почав говорити голосно, неквапно, виразно, і деякі слова вимовляв так, нібито молився сам хворий. Закінчивши, я запитав його, майже для форми: “Чи зрозуміли Ви?” Голосно і вповні чітко він відповів: “Геть усе”. Легко собі уявити радість близьких, подив присутніх і мої відчуття.

Тоді між нами відбувся ... діалог, причому він відповідав твердо й голосно, як здоровий» [16, S. 14–15].

Описуючи цей випадок, пастор наголосив: «Цей і схожі приклади свідчать, як треба остерігатися говорити у присутності вмираючих щось таке, що може утруднити їхню передсмертну боротьбу або відволікти їх, і навпаки – прагнути втішити їх ... навіть і тоді, коли вони, здавалося б, утратили вже слух, зір і мову, а проте, мабуть, все-таки чують, хоч і не в змозі цього виказати» [16, S. 16]. Цей новаторський для середини ХІХ ст. висновок сьогоденні належить до азів догляду за тяжко хворими й помираючими.

Значну увагу приділяє Розенштраух нагальній необхідності усвідомлення самим хворим та його оточенням небезпеки хвороби для забезпечення психологічної стабільності пацієнта й можливості заспокоїти душевні страждання людини – наприклад, своєчасним виконанням обрядових дій над віруючою людиною: «Хворий боїться потривожити своїх рідних, попросивши причастя, – нібито оголошуючи їм таким чином свій смертний вирок. Сім'я ж, зі свого боку, боїться налякати хворого подібною пропозицією, бо це вказало б, що його вважають безнадійним. Лікар, зі свого боку, боїться внутрішнього хвилювання хворого, що може перешкодити його одужанню, про яке він, заради власної слави і вигоди, тим більше піклується, чим багатшою і поважнішою особою є хворий; і так все поєднується для того, щоб втратити сприятливий час, і священнодія відбувається, таким чином, або поспіхом, перед настанням смерті, або коли сили душі вже ослабли» [16, S. 26]. При цьому він наголошує: «...Важливо переконати парафіян, у тому числі з вищих станів, частіше й вільніше допускати священнослужителя до ліжка хворого, де він міг би принести користь як хворому, так і іншим членам родини своєю розрадою, порадою, молитвою, особливо у важкі хвилини смерті улюбленої істоти» [16, S. 27]. В іншому випадку смерть може супроводжуватися докорами сумління й розпачем («Що ж до хворого, то він помер за *картярським* столом, докоряючи своїм, що вони приховували від нього небезпеку його стану й обнадіювали одужанням, тоді як смерть його швидко наближалася») [16, S. 34]. Усвідомлення такої необхідності також визнано сучасною тана-тологією [5].

Таким чином, на відміну від своїх сучасників, які розглядали проблеми вмирання й смерті людини або з суто медичних позицій підтримання й подовження фізіологічних процесів в організмі, або з душпастирською метою забезпечити людині, що помирає, утіху й примирення з Богом [див., напр., 11], Розенштраух спромігся запропонувати й частково запровадити на практиці синтетичний медико-психологічний підхід до спостереження за термінальними процесами й супроводу помираючих, який привернув увагу його сучасників у Російській імперії та за кордоном і був підтриманий, про що свідчать спроби популяризації й поширення досвіду харківського пастора як у духовному (лютеранському), так і в світському середовищі. Так, деякі лютеранські служителі відгукнулися на пропозицію Розенштрауха надсилати власні спостереження за людьми, що помирають, до редакції «Євангелічного листка», накопичуючи фактичний матеріал для подальших узагальнень. Книги Розенштрауха виходили у перекладі голландською й датською мовами, фрагменти його головної праці були включені пастором Бурком до хрестоматії з практичного пастирського богослов'я.

З цього можна зробити висновок, що Й. А. Розенштрауха, поруч із медиками М. Ф. К. Біша, К. Бернартом, І. І. Мечниковим та Г. Ріббертом, можна вважати одним із засновників танатології як наукової дисципліни.

Література

1. *Боголюбский М. С.* Православный священник при постели больных и умирающих / М. С. Боголюбский. М., 1862.
2. *Варава В. В.* Современная российская танатология (опыт типологического описания) / В. В. Варава [Электронный ресурс]. URL: <http://necromancy.tgn.ru/old/bin/articles/tanat.htm>
3. *Гроф С., Хэлифакс Дж.* Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс / Пер. с англ.: А. Неклесс. М.; К., 1996. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/PSIHO/GROF/death.txt>
4. *Инюшина И. А.* Философская танатология М. К. Мамардашвили: смерть как онтологическое основание сознания / И. А. Инюшина // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история : Сб. ст. по матер. XII междунар. науч.-практ. конф. Новосибирск, 2012. С. 80–84.

5. Ключев А. Г. Этика общения с терминальными больными / А. Г. Ключев // Фигуры Танатоса : Альманах. Тема смерти в духовном опыте человечества. Третий специальный выпуск / Материалы первой международной конференции, Санкт-Петербург, 2–4 ноября 1993 г. СПб., 1993. С. 96–97.
6. Кузнецова В. В. Три «пляски смерти» / В. В. Кузнецова // Фигуры Танатоса: Альманах. Тема смерти в духовном опыте человечества. Третий специальный выпуск / Материалы первой междунар. конф., Санкт-Петербург, 2–4 ноября 1993 г. СПб., 1993. С. 45–57.
7. Кузнецова В. В. Христианизация идеи палингенесии в немецком романтизме / В. В. Кузнецова // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Серия «Symposium». Вып. 5 / Материалы науч. конф. 12–14 июня 2000 г. СПб., 2000. С. 41–43.
8. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути: Лекции о Прусте 1984 г. / М. К. Мамардашвили [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/topology.html>
9. Мартин А. Жизнь и странствия И.-А. Розенштрауха / А. Мартин // Розенштраух И.-А. Исторические происшествия в Москве 1812 года во время присутствия в сем городе неприятеля. М., 2015. С. 5–168.
10. Мечников И. И. Этюды оптимизма / И. И. Мечников. М., 1988.
11. Письма старца священника к молодому собрату о напутствовании умирающих / [Соч.] Иером. Иоанна Верюжского. СПб., 1884 (обл. 1885).
12. де Сад Д. А. Ф. Диалог между священником и умирающим / Д. А. Ф. де Сад. [Электронный ресурс]. URL: <http://smartfiction.ru/prose/the-priest-and-the-dying/>
13. Шор Г. В. О смерти человека (Введение в танатологию) / Г. В. Шор. Л., 1925.
14. Ribbert H. Der Tod aus Altersschwäche / H. Ribbert. Bonn, 1908.
15. Rosenstrauch J. A. Geschichtliche Ereignisse in Moskau im Jahre 1812. Zur Zeit der Anwesenheit des Feindes in dieser Stad / J. A. Rosenstrauch [ориг. текст] // Розенштраух И.-А. Исторические происшествия в Москве 1812 года во время присутствия в сем городе неприятеля. М., 2015. С. 169–220.
16. Rosenstrauch J. A. Mittheilungen aus dem Nachlasse von Johannes Ambrosius Rosenstrauch, früherem Consistorialrath und Prediger in Char-kow / J. A. Rosenstrauch. Dresden, 1871.

Summary

***Zgurs'kyi* G. Lutheran Pastor Johann Ambrosius Rosenstrauch (1768–1835) as one of the founders of scientific thanatology**

The article presents the results of study of the life and work of J. A. Rosenstrauch, who firstly paid attention to the need for a combination of medical approaches to terminal processes with psychological and pastoral methods of escorting the dying, based on his own life and pastoral experience. The role of the prominent physician Heinrich Blumenthal in the involvement of medical practice data to the observations of Rosenstrauch is specially stressed.

Валентин Шевчук
(Львів)

ІДЕОЛОГІЯ ВИХОВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В АДВЕНТИЗМІ ЗА ДОБИ ДРУГОЇ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ

Церква адвентистів сьомого дня у сучасному протестантському світі є однією з провідних в області місіонерської і соціальної діяльності, завдячуючи в основному своїм особливостям адміністративного устрою та ідеологічним методам, спрямованим на виховання всебічно розвинутої та гармонійної особистості.

Насамперед, адвентисти сьомого дня, як сьогодні, так і в добу Другої Речі Посполитої організаційно підпорядковувались центральному керівному органу – Генеральній Конференції, який перебував у м. Вашингтоні. Усі її структурні підрозділи й адміністративні об'єднання, починаючи від громад і завершуючи відділеннями перебували в єдиному духовно-ідеологічному просторі, що дозволяло керівництву крок за кроком планомерно втілювати принципи і вчення церкви у життя прихожан. Починаючи від 1921 року адвентистські громади Польщі, зокрема і Східної Галичини та Волині, організаційно були об'єднані в один Польський союз, у складі якого перебували чотири об'єднання громад, при тому Польський союз у свою чергу був у підпорядкуванні Північно-Європейського відділення з центром у м. Лондоні [1, с. 6].

Релігійно-ідеологічна концепція адвентистів була сформована у 28 доктринах, які увібрали в себе духовні цінності їх вчення і рекомендувалися до виконання усім прихожанам. В журналі «Церковний вісник» за 1935 рік у статті «Значення юнацького гуртка волонтерів», який призначався для українських громад Другої Речі Посполитої, виховання особистості передбачалося за такими чотирма напрямками: духовне виховання, інтелектуальне виховання, фізичний розвиток, практична місіонерська і добродійна діяльність [2, с. 70].

Духовне виховання передбачало «глибоке пізнання Бога і краще розуміння плану спасіння людства, зростання у пізнанні істини, виховання в собі християнського характеру і обов'язок вести чисте і моральне життя, дотримуючись усіх заповідей Божих. Виховання інтелектуальне апелювало до розуму особистості, адже «Божа людина має постійно вчитися і бути мудрою». Цей напрям виховання спонукав до здобуття освіти в області мистецтва та риторики. До фізичного розвитку належало знайомство з основами гігієни і принципами утримання, заборонаю паління і відмовою від вживання алкогольних напоїв. Молодь закликали до більшого знайомства і контакту з природою з метою розвитку фізичних сил. І, нарешті, від членів церкви очікувалася активна місіонерська участь та надання допомоги бідним і хворим.

На рівні кожної громади були створені структурні підрозділи, так названі «відділи», діяльність яких була спрямована на виховання особистості і досягнення вище згаданих духовно-моральних засад. Серед них відомі: «Дитячий відділ», «Молодіжний», «Суботня школа», «Тавіта», «Здоров'я», «Дияконат», «Сімейний відділ», «Освіта», кожен з яких мав на меті досягнення душі і розуму людини відповідно від напрямку і області своєї діяльності.

На шпальтах церковної періодики, яка була потужним знаряддям ідеологічного виховання, кожному відділові відводилося місце для друку своєї інформації. Починаючи з 1921 року для громад АСД друкувалися такі квартальники, як: «Lekcje Biblijne», «Stróż Syonu», півторамісячник «Znaki Czasu», «Głos Prawdy», «Radosna wieść» [3, с. 238].

Проте найпопулярнішим і повчальним для адвентистських прихожан став часопис «Sługa Zboru», перший номер якого вийшов у січні 1928 року і містив 16 сторінок. Керівник польського об'єднання Теодор Вілл у зверненні до читачів зазначив, що часопис має служити: членам церкви, керівникам відділів, зовнішній місії, молоді та приятелям та має бути цікавим, повчальним і практичним з оглядом на різні точки зору [4, с. 1].

Серед тем, які висвітлювалися у часописі, були такі рубрики, як: «Служба і жертва», «Родина і дім», «Виховання і молодь», «Внутрішня місія», «Суботня школа» та інші. Рубрика «Служба і жертва» в основному була присвячена навчанню лідерів

громад – дияконів і пресвітерів, а рубрика «Суботня школа» забезпечувала членів церкви і вчителів біблійними уроками та методичними розробками. Рубрика «Внутрішня місія» в основному спрямовувала віруючих на різноманітні місіонерські ініціативи з метою розширення їх духовного впливу на оточуючих [5, с. 5].

Наступним важливим ідеологічним засобом виховання особистості була адвентистська освіта, яка поділялася на два основні напрямки – навчання духовних працівників (культових служителів, книгонош) та рядових членів церкви (пресвітерів, дияконів, молоді та дітей). Культові служителі здобували освіту у спеціально створеній теологічній школі – «Огніско», яка була розташована на території Сілезії, а колполтери (книгоноші) отримували освіту на тижневих курсах, які відбувались двічі на рік у містах Луцьк та Львів і селі Пожарки на Волині.

Освіта адвентистів була зосереджена переважно на життєвому прагматизмі і мала відтінок культового забарвлення, як про це сказав у рубриці «Школа» Гурман Руді: «Освіта – магічне слово для кожної амбітної молоді людини. А вища освіта, без огляду на значення, які надаються цьому терміну, спонукає до надзвичайних зусиль. Правдива вища освіта саме там, де є Найвищий (Бог), який доводить до повного розвитку найбільші здібності, які подарував людській істоті. У цій освіті немає таємничості та відірваності. Це практичне виховання характеру, а також розвиток духовних, фізичних та інтелектуальних здібностей» [6, с. 10].

Для рядових членів церкви основним джерелом теологічних знань стали уроки суботньої школи, які щоквартально розроблялися та розділяли на вікові категорії [7, с. 11]. У тих громадах, де було багато дітей, діяли недільні школи, спеціально для яких розроблено уроки релігії, які були видані адвентистським видавництвом «Поліглот» під назвою «Біблійні лекції Старого Заповіту». Рекламу підручника було розміщено у журналі «Слуга збору», де коротко подано зміст та вартість підручника. Це видання було призначене для навчання дітей і молоді. Воно містило історію Старого Заповіту у формі запитань та відповідей. Видання мало 523 сторінки, 32 ілюстрації і було випущене у тканий оправі [8, с. 16]. Оціночні результати адвентистських недільних уроків, за вимогами міжвоєнної польської освітньої системи, вносилися у державний шкільний атестат.

Рубрика «Суботня школа» у журналі «Слуга збору» надавала поради вчителям суботніх уроків. Друкувалися найкращі методи доступного викладання уроків. Щотижневе вчительське зібрання було обов'язковою умовою успішного проведення суботнього уроку. До того ж кожен учень суботньої школи повинен був брати активну участь в обговоренні уроку. Класи склалися з 6–8 учнів, в яких навчали втілювати теоретичні знання на практиці [9, с. 4].

За даними статистики Польського уніону на території II Речі Посполитої налічувалося 225 суботніх шкіл, в яких навчалося 3619 учнів, дорослих і дітей [10, с. 16]. Отже, серед потужних ідеологічних чинників, які впливали на становлення і розвиток прихожанина адвентистської церкви, велику роль відіграли різноманітні освітянські програми як для дорослих, так і для дітей.

Одним із важливих ідеологічних виховних методів особистості в адвентистській організаційній структурі була активна соціальна діяльність і обов'язкове створення при кожній громаді так званого відділу «Тавита», котрий отримав свою назву від імені новозавітньої героїні благодійниці Тавити. Члени відділу «Тавита» мали на меті надавати допомогу тим людям, які перебували в особливо тяжкому матеріальному становищі. Працівники відділу «Тавити» збирали кошти для бідних та ремонтували одяг, який приносили члени церкви, щоб згодом віддати його нужденним [11, с. 14].

З метою заохотити членів церкви до благодійництва, у громадах регулярно проводилися урочисті богослужіння, присвячені відділу «Тавита», на яких розказувалися історії про успішну допомогу бідним людям. Також обов'язково влаштовувався ярмарок різних речей, які виготовлялися руками тавитянок. Зароблені у такий спосіб кошти скеровувались на потреби бідних.

Цікавим із життя громад адвентистів сьомого дня у міжвоєнний період був той факт, що вони регулярно, раз у квартал звітували про результати своєї благодійної роботи, відповідаючи на два запитання: скільки разів потребуючим була надана допомога і яку кількість одягу було їм подаровано. З огляду на це не видається дивним, що на звітно-виборних з'їздах об'єднань чи Польського союзу громад наводилися точні дані про кількість наданих благодійних послуг. Так, наприклад, 8 вересня 1936 року на п'ятому з'їзді польського союзу у Варшаві

керівник союзу Вільям Чембор звітував про те, що за чотири роки 3330 членів адвентистів у Польщі 65281 раз надали допомоги ближньому, а також послужили 49704 особам, які потребували домашнього лікування, причому добровільно і безоплатно [12, с. 82]. Отже, у міжвоєнний період соціальна робота церкви Адвентистів сьомого дня мала широке коло інтересів, незважаючи на певні законодавчі акти, що обмежували її діяльність.

Крім того, церква адвентистів у Польщі брала фінансову участь у міжнародних адвентистських проектах, які здійснювалися в африканських країнах, таких як Нігерія та Ефіопія. Для цього один раз на рік друкувалися журнали, в яких описувалася місіонерсько-просвітницька діяльність церкви АСД за кордоном і кошти, отримані від продажу цих благодійних журналів, спрямовувалися на розвиток відсталих народів Африки. Продаж журналів здійснювався членами церкви під час спеціально відведеного тижня, який називався «жнивно-подячним». Ціна журналів була доступною, у межах однієї злотувки [13, с. 2–4].

Отже, міжнародна благодійна діяльність як різновид соціального служіння була одним із ідеологічних інструментів для виховання інтернаціонального духу прихожан церкви адвентистів і розвитку солідарності у міжнародній спільноті.

Відомо, що у списку доктрин Адвентистів сьомого дня міститься пункт щодо дбайливого ставлення до власного тіла як до храму Божого та наводиться перелік біблійних вимог, пов'язаних із харчуванням та особистою гігієною. Беручи до уваги так звані «санітарні закони», адвентисти вважали своїм обов'язком пропагувати здоровий спосіб життя як один із важливих напрямків соціального служіння суспільству.

Враховуючи наслідки Першої світової війни та незаповнену соціальну нішу в області охорони здоров'я, ідеї здорового способу життя церкви АСД швидко прижилися та набули авторитету серед простого населення, оскільки їх виконання на практиці доводило їхню дієвість та безпечність. З огляду на ці обставини керівництво церкви почало приділяти велику увагу соціальному служінню, яке виражалось у виділенні коштів на навчання медичних працівників та надання ліків потребуючому населенню. Наприклад, у бланках звітності за місіонерську діяльність члени церкви раз на квартал мали дати відповідь на два запитання:

яка кількість наданих порад та осіб була зафіксована за останній квартал [14, с. 10].

Подібні звіти спонукали членів церкви до активної соціальної діяльності та підвищення рівня своєї освіти в області здорового способу життя. Кожен член церкви у випадку необхідності повинен був володіти практикою надання людині першої невідкладної допомоги та бути обізнаним з вимогами догляду за хворими. Для пасторів ставилися більші вимоги, зокрема їм рекомендувалося бути знайомими з народними методами лікування основних захворювань, процедурами гідротерапії, масажу та іридодіагностикою (діагностика хвороби по райдужці ока).

Отже, структурно-організаційна особливість адвентистської церкви та її цілеспрямована ідеологічна діяльність сприяли самотвердженню адвентистів у їхніх релігійних переконаннях, заклала духовно-інтелектуальну основу для місіонерської і соціальної діяльності, допомогла знайти свою нішу для служіння суспільству. Освіта і друковане слово відіграли свою роль у становленні і розвитку гармонійної особистості, а участь у соціальних міжнародних програмах розширила релігійний світогляд від вузько конфесійного до широкого розуміння глобальних проблем людства.

Література

1. *Kwieciński S. Historia ruchu adwentowego w Polsce / S. Kwieciński // Sługa Zboru. 1938. № 4. S. 12.*
2. *Веселов А. Значение юношеского кружка волонтеров / А. Веселов // Церковный вестник. 1935. № 9. С. 72.*
3. *Lyko Z. Sytuacja prawna Kościoła Adwentystycznego w Polsce Miedzy wojennej 1918–1939 / Z. Lyko. Warszawa, 1979.*
4. *Will T. Drodzy Czytelnicy- Pokój Wam Boży na powitanie! / T. Will // Sługa Zboru. 1928. № 1. S. 16.*
5. *Cunitz R. Szkoła Sabatnia / R. Cunitz // Sługa Zboru. 1928. № 4. S. 20.*
6. *Rudy H. Ognisko młodzieży “Adwent” / H. Rudy // Sługa zboru. 1928. № 1. S. 16.*
7. *Czembor W. Codzienne uczenie sięlekcji Szkoły Sobotniej / W. Czembor // Sługa zboru. 1931. № 8. S. 16.*
8. *Kwieciński S. Lekcje Biblijne Starego Testamentu / S. Kwieciński // Sługa zboru. 1934. № 11. S. 16.*

9. *Klut E.* Zebranie nauczycielskie / E. Klut // *Sługa zboru*. 1928. № 2. S. 32.
10. *Kwieciński S.* Sprawozdanie szkoły sobotniej w Polsce / S. Kwieciński // *Sługa zboru*. – 1932. – № 2. – S. 16.
11. *Czembor R.* Sprawozdanie z uroczystości Tabity w Warszawie / R. Czembor // *Sługa Zboru*. 1939. № 4. S. 16.
12. *Lyko Z.* Sytuacja prawna Kościoła Adwentystycznego w Polsce Miedzywojennej 1918–1939 / Z. Lyko. Warszawa, 1979.
13. *Lindsay S.* Jedyna biała kobieta wśród 100.000 tubylców / S. Lindsay // *Sługa Zboru*. 1932. № 3. S. 8.
14. *Wasidłowski M.* Sprawozdanie kwartalne / M. Wasidłowski // *Sługa zboru*. 1932. № 2. S. 16.

Summary

Shevchuk V. Ideology of personality upbringing in Adventism in the Second Rzecz Pospolita

The article is devoted to the theme of ideological education of the person in the Church of the Adventists of the seventh day in the II Rzeczpospolita. On the basis of Polish archival sources, the main ideological toolkit used by the Church Adventist organization was used to educate and formulate the basic Christian principles of a believer, which reflected the ideological concepts of the Polish Adventists from 1919 to 1939.

Олег Габрусевич
(Минск)

ОШИБКИ В ПОСОБИЯХ ПО РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ НА ПРИМЕРЕ ЦЕРКВИ ХРИСТИАН АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ И ПУТИ ИХ ИСПРАВЛЕНИЯ

Известный белорусский социолог Е. М. Бабосов пишет: «Исследования по проблемам религии и церкви, динамики религиозности носят разрозненный характер, обращены преимущественно в прошлое, дают мало научно обоснованной, достоверной и оперативно обновляемой информации, которая могла бы сыграть важную роль в деятельности как управленческих структур, так и религиозных организаций в совершенствовании государственно-конфессиональных взаимодействий» [1, с. 186]. Достоверная информация о вероучении и деятельности религиозных организаций, во-первых, могла бы помочь людям сформировать адекватное восприятие той или иной религиозной конфессии и, во-вторых, способствовала бы более продуктивному сотрудничеству общества и церкви.

На примере книг по религиоведению, изданных в Беларуси, я хотел бы рассмотреть некоторые цитаты, связанные с историей и образом жизни Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня, предоставляющие своим читателям неверную информацию об этой конфессии.

Согласно точке зрения, представленной в большинстве учебных пособий по религиоведению, адвентистское учение впервые появилось в Беларуси на территории Западного Полесья в 1925 году, и уже оттуда оно стало распространяться в другие регионы [6, с. 226]. Однако письменные источники указывают на то, что адвентизм пришёл в Беларусь почти на четверть века раньше, и возник он не на Пинщине, как это принято считать, а в центральной Беларуси.

В 2006 году Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Беларуси отметила свой 100-летний юбилей. Согласно Статистическим сведениям о сектантах, изданным Департаментом

духовных дел МВД 1 января 1912 г., ныне хранящимся в Российском государственном историческом архиве Санкт-Петербурга, первые группы адвентистов в Беларуси появились в Минске, Гродно и Могилёве. Документ гласит, что в 1906 г. в Минске была группа адвентистов, состоявшая из 10 человек [7, л. 32 об]. Однако исходя из того же документа, в Могилёвской губернии уже в 1905 г. было 17 адвентистов.

«Усяго ў свеце 3 млн. адвентыстаў. З іх 1 млн. адвентыстаў сёмага дня. Адвентызм належыць да таталітарных культаў. Уплывае на свядомасць і паводзіны вернікаў, якія знаходзяцца ў трывожным чаканні канца свету» [2, с. 35]. Согласно официальной статистике в мире сегодня насчитывается более 18 млн. адвентистов седьмого дня, которые проживают более чем в 200 странах мира. При этом еженедельные богослужения посещает около 30 миллионов [11]. Разница между этими цифрами во многом обусловлена тем, что адвентисты не крестят младенцев и маленьких детей.

Адвентисты не практикуют изолированную жизнь и аскетизм, напротив, они социально активны и не безразличны к происходящим процессам в обществе. Церкви АСД согласно последним данным, принадлежат 5612 адвентистских школ, 87 высших учебных заведений, 161 больница, 330 клиник и диспансеров, 113 детских домов и реабилитационных центров, 56 типографий и издательств, 35 фабрик здорового питания [11]. Эти организации были созданы с целью служения людям. Вот как по этому поводу высказалась в одном из интервью газеты «Беларусь сегодня» эксперт-религиовед, кандидат философских наук Наталья Кутузова: «Однако посмотрите, например, на адвентистов седьмого дня и их социальную концепцию, которая предполагает все формы социальной активности. Просто даже удивительно, насколько они представляют себя интегрированными в институт социальных отношений» [9].

«Не одобряется чтение художественной литературы» [8, с. 75]. На территории СССР в посёлке Заокском Тульской области Церковью АСД в 1988 г. было построено первое протестантское высшее учебное заведение – Заокская Духовная Академия. При академии также была создана Заокская начальная христианская школа, достигшая на сегодняшний день уровня средней общеобразовательной христианской школы. В 2003 году на базе

Академии был открыт Заокский христианский экономическо-гуманитарный институт (ЗХЭГИ). Данное учебное заведение, как и некоторые появившиеся позже учреждения образования, имеют государственную аккредитацию. Высшие учебные заведения и школы есть также и на территории Украины. Школьники адвентистской школы участвуют на различных олимпиадах и имеют хорошие показатели. Среди школьников есть медалисты [3]. Соответственно в стенах российских и украинских учебных заведениях учащиеся изучают мировую и отечественную литературу. Ведущие российские, украинские светские и религиозные издательства, такие как «Эксмо», ББИ, «Коллоквиум» и др. публикуют книги адвентистских авторов, в том числе и художественные. Знаменитый адвентистский проповедник М. С. Ричардс в своей книге «Паси овец Моих» настоятельно советует: «Мне кажется, что каждый проповедник должен ознакомиться с величайшими литературными памятниками человечества».

«Запрет на употребление лекарств» [4, с. 66]. Во многих странах мира Церковь АСД имеет свои медицинские учреждения, пользующиеся большой популярностью. Одно из них – всемирно известный медицинский центр и университет Лома-Линда (Калифорния, США). Он признан международным лидером в детской трансплантации сердца и лечении рака с использованием протонного ускорителя. Здесь впервые в мире в 1984 г. была проведена успешная операция по пересадке сердца грудному младенцу. Ежегодно этот Центр обслуживает стационарно более 33-х тысяч пациентов и около полумиллиона – амбулаторно [10].

Первая операция по разделению сиамских близнецов, спросшихся головами была сделана знаменитым адвентистским нейрохирургом Беном Карсоном, чьи заслуги в 2008 г. были отмечены Президентской медалью Свободы – высшей гражданской наградой США. В странах СНГ функционируют около десяти адвентистских оздоровительных центров и санаториев, а недавно в 2013 г. в Киеве был открыт ещё один современный медицинский центр.

Позиция АСД относительно медикаментов такова: «Церковь признаёт те виды медикаментозного воздействия на организм, которые апробированы Министерством здравоохранения и разрешены к применению Фармакологическим комитетом.

Она не выступает против переливания крови и трансплантации органов, если по медицинским показаниям больной нуждается в таких операциях» [5, с. 187].

«Ограничивается секс» [8, с. 75]. Ограничивается секс в супружеских отношениях или же речь идёт о добрачных сексуальных отношениях? А может автор говорит о связях на стороне? Говорится ли здесь о нетрадиционных сексуальных практиках, подразумевается ли девиантное сексуальное поведение? Если речь здесь идёт о беспорядочных половых связях, или о девиантном сексуальном поведении, то данное утверждение можно считать справедливым, поскольку церковь АСД рассматривает сексуальные отношения возможными только в официально зарегистрированном государством браке. Адвентистская позиция в вопросе сексуальных отношений такова: интимные отношения – это символ единения, средство выражения любви и продолжения рода [5, с. 39]. Церковь не регламентирует количество интимных связей между мужчиной и женой, но церковь АСД настаивает, что сексуальные отношения приемлемы только в гетеросексуальном и моногамном браке.

К сожалению, данные религиоведов не всегда представлены действительной информацией о верованиях и образе жизни разных религиозных конфессий. Было бы прекрасно, если бы религиоведы при написании научных работ могли бы более тесно сотрудничать со священнослужителями, богословами и руководителями религиозных общин и организаций и ссылаться на литературу описываемых конфессий.

Литература

1. *Бабосов Е. М.* Идеология Белорусского государства: теоретические и практические аспекты / Е. М. Бабосов. Мн., 2009.
2. *Завальнюк У. М.* Энцыклапедычны слоўнік рэлігійнай лексікі беларускай мовы / У. М. Завальнюк, М. Р. Прыгодзіч, В. К. Раманцэвіч. Мінск, 2013.
3. *История школы* // Заокская христианская школа [Электронный ресурс]. 2011. Режим доступа: <http://school.zau.ru/index.php/2012-08-19-15-44-03/istoriya-shkoly>. Дата доступа 15.02.2015.
4. *Короткая Т. П.* Религиоведение: религии в Беларуси: Учеб. пособие / Т. П. Короткая. Мн., 2004.

5. *Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня России*. М., 2009.
6. *Религиоведение: учебное пособие* / М. Я. Ленсу [и др.]; под ред.: М. Я. Ленсу Я. С. Яскевич, В. В. Кудрявцев. 3-е изд., стер. Минск, 2008.
7. *Российский государственный исторический архив (РГИА)*. Ф. 821. Оп. 133. Д. 193. Л. 21, 32 об. Статистические сведения о сектантах. Департамент Духовных Дел МВД 01.01.1912 г.
8. *Старостенко В. В.* Религии в современной Беларуси: пособие / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. Могилёв, 2012.
9. *Улитёнок Г.* Душа нараспашку / Г. Улитёнок // Беларусь сегодня. 2010. 17 августа. С. 7.
10. *Кто такие адвентисты седьмого дня* // Община города Лиды, Беларусь [Электронный ресурс]. 2017. Режим доступа: <http://lida.adventist.by/who-are-sda>. Дата доступа: 15.12.2017.
11. *Церковь Адвентистов Седьмого Дня: Особенности вероучения и образа жизни* // Церковь Христиан Адвентистов Седьмого Дня. Белорусский Унион Церквей [Электронный ресурс]. 2011. Режим доступа: <http://adventist.by/items/adventisti-uchenie>. – Дата доступа: 15.02.2015.

Список сокращений

АСД – Адвентисты Седьмого Дня

Summary

Gabrusevich O. Errors in the religious studies textbooks on the example of the Seventh-day Adventist Church and the ways of their correction

The article deals with common religious stereotypes regarding the Seventh Day Adventist doctrine and lifestyle. It gives a detailed analysis of typical mistakes of modern textbooks and manuals on religious studies relying on the rich documentary material from different sources.

Анатолій Тершак
(Мукачєво)

БІОГРАФІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ АДВЕНТИСТСЬКОГО ПРЕСВІТЕРА МАГДАЛИНИ ДОРНБАХ У РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД

XX століття позначене особливим розвитком феміністичних рухів, у яких неодноразово робився акцент на те, що жінка має однакові з чоловіком права в усіх сферах суспільного життя. З часом суспільство прийняло цю думку. Однак, незважаючи на це, серед християнських деномінацій роль жінки у житті та служінні в церкві по сьогоднішній день є досить суперечливою та дискусійною темою, і це незважаючи на те, що на сторінках Святого Письма містяться свідчення про жінок – лідерок, очільниць народу та пророчиць [4, с. 15]. Більше того, на пострадянському просторі на сьогодні жінка як служитель у церкві досить дискусійна тема і вкрай рідкісне явище. Лідируючу церковну посаду, а особливо у радянський час, жінка займала вкрай рідко – це був радше виняток, ніж правило. Допустимим це було тільки серед невеликої кількості протестантських громад. З огляду на це випадок, на який ми звернено увагу, є досить цікавим та унікальним. На основі архівних документів та спогадів очевидців ми дослідимо життя та діяльність Дорнбах Магдалини Юріївни – пресвітера Мукачівської громади Адвентистів сьомого дня.

У своїй автобіографії, яка датується 20 червня 1947 року вона пише, що народилась у Будапешті 2 вересня 1907 року. Виховувалась батьками. Члени громади, яку вона відвідувала, часто ласкаво називали її маму Момочка, що у перекладі з угорської означає бабуся. Батька звали Дьордь, однак в архівних документах він записаний як Юрій. Вона мала двох молодших братів, один з них жив в Угорщині, у Будапешті, а другий у Швейцарії. 1921 року Магдалина закінчила 4 класи середньої школи. До 1936 року допомагала батькам вдома, тоді її батько працював поліцейським у Вишкові. З 1937 по 1944 р. була кухаркою у закладі, де готу-

валась їжа для бідних. Потім доглядала за своєю мамою. Треба сказати, що поки була жива її мати, вони жили разом, власної сім'ї вона не створила з невідомих для нас причин. Втім, дехто стверджує, що так вона присвятила своє життя служінню Господу, свідомо відмовившись від власної сім'ї. Деякий час мешкала у містечку Вишково Тячівського району, їх невеликий білий будиночок був розташований неподалік від дитячого садка у центрі селища. Досліджувала Біблію і прийняла хрещення 1933 р. у церкві Адвентистів сьомого дня. Від середини 1940-х р. мешкала у м. Мукачево Закарпатської області за адресою вул. Духновича, 138 [1]. Із записів книги церковного членства громади Адвентистів сьомого дня м. Мукачево ми дізнаємось, що 1945 р. вона приїхала до Мукачева [13]. Угорське керівництво церкви скерувало її на цю територію у статусі біблійного працівника. У середині ХХ ст. велика кількість населення у краї розмовляла угорською мовою, тому в багатьох адвентистських громадах Закарпаття, таких, наприклад, як Берегово, Виноградово, Мужієво та Мукачево богослужіння здійснювалось або виключно угорською мовою, або з перекладом російською. Служителі М. Г. Доктор, О. М. Белла, І. Ф. Куриляк, І. А. Пірчак, І. В. Химинець та інші володіли не лише українською та російською, але й угорською мовами, що давало їм можливість правити служіння для різних етнічних груп Закарпаття. М. Ю. Дорнбах, будучи за національністю угоркою, мала змогу брати активну участь у житті церкви. Одні джерела стверджують, що вона не володіла російською мовою і їй перекладали, інші ж засвідчують, що російською мовою вона володіла, однак на початковому рівні, однак у нас є декілька листів, які підписані її ім'ям, тому остаточно ми не будемо стверджувати цю інформацію.

За несприятливих для різних релігійних конфесій часів, а саме з кінця 1944 р., коли територію краю приєднали до УРСР, радянське керівництво почало впроваджувати власну релігійну політику [3, с. 236]. В області почався процес ліквідації Греко-католицької церкви, релігійні громади були обмежені у правах, окремі служителі були ув'язнені. Під час лихоліття Другої світової війни, коли лінія фронту наближалась до Закарпаття, чимало угорців, налякані наближенням Червоної армії, переїхали з цієї території до інших частин Угорщини. Так, 100 священнослужителів реформатської церкви, залишивши 40 громад, виїхали

з краю [3, с. 258]. У цей час Магдалина Дорнбах погодилась приїхати сюди з Угорщини для здійснення служіння у церкві [13]. На той час тут було з десятків громад адвентистів, на 1 вересня 1947 р. в області нараховувалось 236 адвентистів [7, с. 89].

1946 р. Магдалина була обрана пресвітером Мукачівської громади Адвентистів сьомого дня [1]. Наразі ми маємо протокол членських зборів за 1947 р., на яких вона вдруге була переобрана пресвітером [15]. Тоді громада збиралась по вул. Невського, 2, на членському зібранні було 38 присутніх. Головою зборів була Магдалина Дорнбах, секретарем – Антон Пірчак. Порядок денний передбачав обрання служителів культу, обрання правління громади, обрання ревізійної комісії помісної громади. Було ухвалено обрати служителем культу Мукачівської громади Адвентистів сьомого дня сестру Дорнбах Могду Юрїївну. У листі, який супроводжував протокол членських зборів, містилась додаткова інформація про 20 членів громади, а у графі зайнятість зазначається, що вона є служителем культу – пресвітером, у той час як щодо інших зазначено робочий або селянин [16]. Іншої роботи вона не мала, увесь час присвячуючи служінню. Тому держава, яка боролась із так званим тунеядством, не сприймала її статус як статус працюючої людини. Підтвердження цьому ми знаходимо у листі облфіна за 26 січня 1951 р., в якому говориться: «Повіdomляю відомості про служителів культу (адвентистів сьомого дня і євангельських християн-баптистів), які продуктивною працею не займаються, а живуть виключно на доходи, отримані від релігійних громад, до них належать ... Дорнбах М. Ю. – м. Мукачево, вул. Калініна, буд. № 12» [13, с. 2].

В особистому блокноті обласного служителя І. В. Хімінця знаходиться цінна інформація щодо усіх служителів Закарпатської області, де серед 15 служителів зазначені дві жінки: Гросман Пера Бернатовна 1918 р. народження та Дорнбах Могда Юрїївна, обидві незаміжні. І якщо про Б. Перу є інформація, що на служіння вона була прийнята 1 січня 1956 р., то відносно Магдалини Юрїївни таких даних не знайдено. Також у графі «Духовний сан» зазначається, що вони є дяконами, але не рукопокладені, на відміну від чоловіків, які звершували служіння пресвітерів [14]. Хоча наразі маємо унікальний документ із Державного архіву Закарпатської області. Це датований 25 липня 1947 р. лист від Уповноваженого Ради зі справ релігійних культів при Раді Міністрів СРСР

по УРСР П. Я. Вільхового, направлений Уповноваженому Ради зі справ релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Закарпатській обл. тов. С. Н. Ляміну-Агафонову. У листі йде мова про рукопокладених пресвітерів АСД, які готуються до рукопокладання, де серед 6 кандидатур записано прізвище М. Ю. Дорнбах. Однак, як пояснюють окремі служителі цієї деномінації, вона була рукоположена як диякониса, а не як пресвітер, а цей лист лише свідчить про те, що вона була офіційно визнана Радянською владою як служитель Мукачівської громади [12, с. 7, 8].

За спогадами тих, хто знав її особисто, вона була дуже порядною християнкою, не мала сім'ї, проповідувала, несла тягар служіння у тяжкі сталінські часи. Крім того, ми маємо деякі листи, написані її рукою. В одному з них, датованому 12 грудня 1950 р., вона звертається до Уповноваженого Ради зі справ Релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Закарпатській обл.: «Заява. Громада АСД 16.XII.1950 року повинна здійснити обряд «Ламання хліба». По цій причині просимо дозволу на приїзд товариша Хіминця Івана здійснити цю справу. Дорнбах Могда, пресвітер громади». В іншому листі: «Громада АСД м. Мукачево має бажання здійснити Євангельський обряд «Ламання хліба» 2 січня 1954 року. З цієї причини просимо дозволити громадянину Хіминцю Івану прийти для здійснення цього обряду у нашій громаді. Мукачево, 20 грудня 1953 р. Пресвітер: Дорнбах Могда». У своїй роботі «Історія громад АСД на Закарпатті» Ф. Б. Брунець, говорячи про пресвітерів Мукачівської громади, зазначає, що М. Ю. Дорнбах була «Першим зареєстрованим пресвітером-жінкою у мукачівській громаді» [2, с. 25].

Звершуючи служіння пресвітера, вона відповідала за громади міст Мукачево, Чомонін, Рокошино, відвідувала громаду Ужгорода та інші. Слід сказати, що ті, хто особисто її знали, згадують, що вона була активною місіонеркою, обходила навколишні села поблизу Мукачева, намагаючись розповідати людям про Бога. Заснувала принаймні одну громаду адвентистів сьогомого дня у селі Ракошино. У зв'язку з тим, що її брат мешкав у Будапешті, коли з'явилась можливість їздити до нього, то повертаючись назад вона нелегально перевозила Біблії через кордон у Радянський Союз.

Згадують, що вона дуже смачно готувала. Магдалина Пірчак, яку називали на честь Магдалини Дорнбах, згадує одне служіння,

яке їй запам'яталось з тих часів. На Різдво молитовний будинок, як завжди, прикрашали по-особливому. У центрі стояли пальми, а біля кафедри невеличкий тин, а за ним три ялинки. На сцені три сестри, серед яких Магдалина. Вона вміла грати на фізгармоніці та керувала хором. Члени громади досить позитивно відгукувались про її служіння.

Згідно записів книги церковного членства 12 грудня 1959 р. М. Дорнбах відбула з громади Мукачева до Угорщини. Спочатку вона оселилась у м. Шіюфок, що біля о. Балатон, а потім переїхала до м. Мішкольц. Померла вона у 2000-х роках. Крім спогадів та архівних документів про життя Магдалини Юрїївни згадано в автобіографічному нарисі Августина Зозуліної. Авторка зазначає, що Магдалина допомогла їй прийняти християнську віру та прийти до Бога [12].

Отже, зі спогадів ми бачимо, що М. Дорнбах була жінкою простою та посвяченою християнкою, яка залишила у серцях людей добрий приклад відданого служіння Богу.

Література

1. *Автобіографія* Дорнбах Магдалини від 20.06.1947 р. м. Мукачево.
2. *Брунец Б. Ф.* Курсовая работа на тему: «История общин АСД на Закарпатье» / Брунец Б. Ф. Заокская духовная академия, 1990. 43 с.
3. *Висіцька Т.* Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV–XXI ст.) / Т. Висіцька. Ужгород, 2012.
4. *Дар пророцтва в Писании и истории* / Под общ. ред. Альберто Тима и Дуэйна Эсмонта. Заокский, 2017.
5. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р1490, оп. 1, спр. 20, арк. 7,8.
6. Державний архів Закарпатської області. Ф. Р1490, оп. 1, спр. 58, арк. 2.
7. *Довганич О., Хланта О.* У жорнах сталінських репресій. Ужгород, 1999.
8. Інтерв'ю з Белла Олександром Михайловичем, 1929 р. н. (с. Мужієво Береговського р-ну Закарпатської області, 14 вересня 2017 р.).
9. Інтерв'ю з Пірчак Іллею Антоновичем, 1948 р. н. (м. Мукачево Закарпатської області, 4 жовтня 2017 р.).
10. Інтерв'ю з Плутатарьовою Магдалиною Антонівною, 1952 р. н. (м. Мукачево Закарпатської області, 17 листопада 2017 р.).

11. Інтерв'ю з Філіп Розою, 1922 р. н. (м. Мукачево Закарпатської області, 10 листопада 2017 р.).
12. Зазулина А. И. Жизнь Тины. Автобиографическая трилогия / А. И. Зазулина. Харьков, 2011.
13. Книга церковного членства громади Адвентистів сьомого дня м. Мукачева з 1919 р.
14. Записна книжка областного служителя церкви Адвентистів сьомого дня Химинця Івана Васильовича 1914 р. н. (Особистий архів Химинця І. В.).
15. Протокол общего собрания Общины Адвентистов Седьмого Дня в городе Мукачево, ул. Невского 2, VI месяца 1947 года.
16. Сведения 20 членах, подписавших заявление о регистрации общины Адвентистов Седьмого Дня в городе Мукачево ул. Невского 2.

Summary

Tershak A. Biographical study of Adventist presbyter Magdalen Dornbach during the Soviet period

The article focuses on the main events of the life and activity of the Adventist presbyter Magdalen Dornbach on the basis of archival sources of the Transcarpathian region. It is proved that during the Soviet period the office of a servant of the Protestant Church was a life-threatening phenomenon, especially since the position of the presbyter for many decades belonged to a member of the Seventh-day Adventist Church.

*Георгий Панков
(Харьков)*

АПОЛОГЕТИКА ЦЕРКВИ В ТЕОЛОГИИ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Вопрос о Церкви следует рассматривать в широком мировоззренческом и социокультурном контексте, охватывающем ориентирование жизни человека в отношении к миру, собственной самости и Богу. Ориентирование жизни выражается в определенных ценностях и идеалах, регулирующих социальное и культурное бытие. В указанном отношении Церковь представляет собой специфический социальный институт, обеспечивающий религиозную жизнь в соответствии с той конфессиональной традицией, интересы которой она выражает.

Существенным церковным механизмом обеспечения жизненного бытия христианских традиций является богословская мысль, в системе которой одно из важнейших значений занимает апологетика – защита и обоснование ценностей религии с ее социальными институтами, включая Церковь. Изучение опыта апологетической теологии как специфической культуры признается актуальным не только в богословии, оно актуализируется также академическим религиоведением и историей философии, для которых значительный интерес представляет уяснение философии как механизма теологической апологетики. Оригинальный опыт апологетики Церкви в христианской богословской мысли обнаруживается в творческом наследии выдающегося лютеранского теолога Пауля Тиллиха (1886–1965).

Церковь определяется П. Тиллихом в качестве «группы людей, выражающих Новую Реальность, которой они захвачены» [5, с. 392]. В этом определении отчетливо прослеживаются два аспекта – социальный («группа людей») и мистико-онтологический («Новая Реальность», «Новое Бытие»). Из названных аспектов определяющим выдвигается мистико-онтологи-

ческое измерение Церкви, что характерно для теологической парадигмы.

Проанализируем теологические механизмы конструирования данного учения. В первую очередь, смысл «Новой Реальности» обеспечивается авторитетом силы Иисуса Христа [5, с. 392], что означает применение христологического дискурса как широко распространенного в христианстве механизма сакрализации. Наделенная сакральным значением, Церковь онтологически ограничивается от ее восприятия исключительно в границах социальной организации, на что указывают следующие выражения: «Церковь – не организованная религия», «она – не иерархическая власть», «она – не социальная организация» [5, с. 392]. Однако названные значения от Церкви не устраниются, но закрепляются в единстве ее социального измерения. Лютеранский мыслитель возвышает Церковь над социумом, вследствие чего подчеркивается идея несводимости ее понимания к общественной характеристике.

«Можно сказать, – продолжает П. Тиллих, – что Церковь – место, где действие любви преодолевает демоническую силу объективации – превращения людей в объекты, в вещи» [5, с. 392–393]. Приведенное высказывание указывает на персоналистический аспект в истолковании Церкви, для которого характерен решительный протест против взгляда на человека в качестве обезличенной вещи, что отчетливо прослеживается в техногенной цивилизации. Выражение «демоническая сила» в отношении объективации и овещнения личности призвано подчеркнуть предельно-разрушительный характер деперсонализации в условиях техногенной цивилизации. Этой пагубной «демонической силе» противопоставляется «действие любви», что означает органическую связь персонализма, утверждающего ценность личностного измерения в человеке, с этикой любви как универсальной гуманистической нормой.

Местом действия любви, противостоящей миру с демонической силой объективации, определяется Церковь. Выражение «действие любви» подчеркивает этику деятельной любви, что возводит ценность любви на уровень деятельности по ее внедрению в мир. «Церковь – место, где Новое Бытие действительно; место, куда мы можем прийти и ввести Новое Бытие в действительность» [5, с. 392–393]. Значит, Церковь осмысливается

как вместилище любви, а безраздельное господство в ней любви служит этическим критерием жизни в Новой Реальности. Названный критерий указывает на аксиологическое измерение Церкви как пространства гуманистических ценностей, основанных на этике деятельной любви. Она призвана возвысить значение Церкви не только как вместилища духовности, но также в роли духовной силы противостояния деструктивным напорам со стороны мира.

Церковь рассматривается проводником Нового Бытия, которое отождествляется с Божественным Бытием. Утверждение Нового Бытия немыслимо вне борьбы за его торжество. Эклезиологическая апологетика (апологетика Церкви) включает в свое содержание идею победоносной силы Божественной благодати, действующей в Церкви и через Церковь. Божественное Бытие трактуется в виде «силы бытия, побеждающей небытие», «вечности, побеждающей временность», «милости, побеждающей грех», «предельной реальности, побеждающей сомнение» [5, с. 392–393]. Из всего этого обнаруживается, что понятия бытия, вечности, милости и предельной реальности концентрируются вокруг значения победоносной Божественной силы и совместно с ней используются в виде предикативного ряда сакрализации Церкви как в топологическом, так и в функциональном ее понимании.

В процессе предпринятого выше анализа выяснилось, что мистико-онтологическое осмысление Церкви как «Новой Реальности» (или «Нового Бытия») наделено персоналистическим и этическим аспектами, позволяющими в значительной мере возвести данное смысловое значение на глубокий гуманистический уровень. Это означает придание онтологическому статусу Церкви персоналистического и этического значений, благодаря которым преодолевается трактовка Церкви с позиции сциентизированной метафизики, подменяющей своими значениями реальность жизненного опыта. Одновременно персонализируется и этизируется мистический аспект восприятия Церкви, в результате чего преодолевается отвлеченность мистицизма от гуманистической практики.

Творческое наследие П. Тиллиха характеризуется интенсивной экзистенциальной насыщенностью, позволяющей квалифицировать его в качестве теологического экзистенциализма.

В указанном контексте уместно обратить внимание на термин захваченности, который в определении Церкви соотносится с группой людей. Специфика группы людей внутри сакрального пространства Церкви определяется значением захваченности «Новой Реальностью». В определении Церкви «захваченность» выглядит связывающим звеном между социальным и мистико-онтологическим измерениями. Однако в философско-экзистенциалистском дискурсе, которым руководствовался Тиллих, смысловой статус захваченности не ограничивается заурядным понятием связки, но возводится на ступень экзистенциала – значения, содержание которого составляют глубинные стороны человеческого существования.

Мысль о захваченности сознания человека священным была высказана еще в начале XX ст. протестантским ученым Р. Отто, известным фундатором феноменологии религии. В результате изучения внутреннего религиозного опыта им была установлена контраст-гармония в восприятии нуминозного, объединяющая в своем содержании опыты отталкивания и притяжения (или очарования): «чего страшусь – к тому же и тянусь» [1, с. 59]. Ссылаясь на М. Лютера, Р. Отто подчеркнул значение опыта погружения в священное, а также проанализировал отдельные ситуации захваченности священным, выраженные в некоторых текстах. Но при этом значению захваченности не придавался статус экзистенциала, поскольку известный труд Р. Отто «Священное» представляет собой научное, но не философско-экзистенциальное исследование.

Опираясь на амбивалетность понимания священного феноменологией религии, П. Тиллих отметил его духовное значение в охвате человеческой души и повседневной культуры: «Оно охватывает душу своей устрашающей и очаровывающей силой. Оно врывается в повседневную реальность, потрясает и направляет ее вне самой себя экстатическим образом (...) Оно требует личной и публичной святости в смысле справедливости и любви» [2, с. 169]. Значение предельного интереса распространяется на всю религиозную жизнь, которая охватывает каждого христианина: «...Религия, – подчеркивается в «Динамике веры», – это состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. Это значит, что вера есть состояние захваченности предельным

интересом, а Бог – имя, обозначающее содержание этого интереса» [2, с. 264].

Теперь становится понятным, какое существенное значение придавалось Тиллихом выражению в определении Церкви как «группы людей, выражающих Новую Реальность, которой они захвачены» [5, с. 392]. Благодаря экзистенциалу захваченности Новой Реальностью, социальное и мистико-онтологическое измерения трактовки Церкви усиливаются экзистенциальным измерением.

Возведение экзистенциального фактора в ранг одного из существенных конструкторов апологетики Церкви обусловливается взглядом на человека в полноте его жизненного существования (экзистенции). Такой подход ставился в оппозицию широко распространенному в европейской мысли рационализму, гипертрофирующему в философской антропологии значение теоретического (когнитивного) и практического разума (морали). «Разумный субъект морали и науки занял место экзистенциального субъекта», – отмечал П. Тиллих в произведении «Мужество быть» [3, с. 95]. В противовес гипертрофии рационального субъекта приоритет отводится экзистенциальной личности, со-участвующей в созидании Нового Бытия. Таким образом, философско-экзистенциальный дискурс принимает своим основанием теистическую парадигму в ее христологическом выражении.

Значение Церкви утверждается ее христоцентричностью: являясь Новой Реальностью, Сын Божий творит новую реальность, которую в виде сообщества в истории воплощает Церковь [5, с. 265]. Поэтому включение экзистенциальной философии в церковно-богословский круг призвано объяснить ситуацию вовлеченности как экзистенциального акта не в направлении рационалистической ценности логоса, но в отношении нуменозного Логоса, захватывающего сознание христианина. Керигматическую задачу свидетельствования библейской вести Тиллих увязывал с экзистенциальной задачей, которая состоит в необходимости со стороны Церкви отвечать на вопрос «заложенный в самом существовании человека, вопрос о смысле этого существования» [5, с. 271].

Другой существенной задачей Церкви выдвигается противостояние разного рода демоническим искажениям, охватывающим культуру. В указанном отношении за Церковью

утверждается функция стража, обнаруживающего демонические структуры в общественной среде, о которых сигнализируют «проphetические голоса», выражающие «предельный интерес» библейской керигмы и скрытые под культурными формами. «Тогда, – утверждал мыслитель, – видимая Церковь должна распознавать в этих голосах то, чем должен был быть ее собственный дух, и принимать их, даже если они кажутся ей враждебными» [5, с. 272]. Из этого вытекает «судебная» функция Церкви, которая, взирая на «проphetические голоса», судит культуру, включая собственные церковные формы жизни [5, с. 273]. Этой мыслью указывается на ценность критического самосознания, которым должна обладать Церковь и активно использовать его в очищении собственного культурного пространства от проникающих в него порочающих христианство элементов.

В «Динамике веры» отмечается значение пророческого суда над Церковью. «С христианской точки зрения, это означает, что Церковь вместе со всеми своими учениками, институтами и авторитетами подлежит пророческому суду, а не возвышается над ним», – подчеркивал мыслитель [2, с. 152]. Тиллих считал необходимым для Церкви перестать игнорировать над собой пророческий суд со стороны общественности. При этом подчеркивается, что осознание христианством своей безусловности должно увязываться с божественной личностью Иисуса Христа и Его спасительной миссией, но не с христианской Церковью. Изложенное обстоятельство должно, по мнению лютеранского теолога, предотвратить абсолютизацию Церкви, что расценивается в виде проявления идолопоклонничества. Церковь трактуется носителем сотворенного Богом Нового Бытия. Своим фактом присутствия в мире как носителя Нового Бытия она обладает полномочием судить мир. Однако Церковь также принадлежит миру и поэтому поддается тому же суду, которым она судит мир. Речь идет о самокритичности как одном из существенных аспектов самосознания Церкви, предохраняющей ее от возможности уклонения в идолопоклонство. «Церковь, которая пытается исключить себя из такого суда, теряет право судить мир и справедливо осуждается миром», – утверждается в «Теологии культуры» [5, с. 265].

Поставленные перед Церковью задачи вызывают потребность в формировании и развитии богословской мысли. Она

не просто рассматривается вместилищем «видимой Церкви», но интеллектуальной формой выражения ее исторического опыта в свидетельствовании и утверждении библейской вести. В указанном отношении П. Тиллих отметил значительную заслугу М. Лютера, который, следуя за апостолом Павлом, установил существенной богословской нормой концепцию оправдания верой.

Лютеровское учение об оправдании верой П. Тиллих определил краеугольным принципом лютеранской Реформации и Церкви. Мыслитель назвал Церковь «родным домом» богословия. «Только в Церкви, – утверждал он, – источники и нормы богословия имеют подлинное существование, и только в Церкви опыт может служить в качестве посредника систематического богословия» [4, с. 58]. Богослов живет и богословствует в Церкви, а в своей деятельности он пользуется источниками, опосредованными через ее опыт. По Тиллиху, любое личное мнение богослова должно опираться на опыт Церкви, источником которого провозглашается «встреча Церкви с христианской миссией» [4, с. 58]. Из приведенного обстоятельства вытекает идея церковности как ультимативного принципа богословской культуры. Таким образом, роль Церкви в традиции христианского богословия не сводится только к ее пониманию в качестве местопребывания богослова, но возводится в ранг специфического дискурса церковности, посредством которого формируются теологические мыслительные конструкции.

Дискурс церковности, формирующий богословские высказывания, должен основываться на достойном авторитете Церкви. Характер такого авторитета определяется П. Тиллихом значением «Церкви Креста», проповедующего Христа Распятого [3, с. 130]. Названное значение противопоставляется Церкви, основанной на авторитете «Бога теизма». Подлинный теизм, которым должна руководствоваться Церковь, призван опираться не на Бога отвлеченного теизма, но на Бога как «проводника мужества быть». В учении П. Тиллиха «мужество быть» представляет собой идеальную модель бытия христианина в его ориентации к Богу, миру и собственной личности. «Мужество, принимающее тревогу отсутствия смысла на себя, – вот граница, до которой способно дойти мужество быть. По ту сторону – только небытие. А внутри него все формы мужества восстанов-

лены в силе Бога, который над Богом теизма. Корень мужества быть – тот Бог, который появляется, когда Бог исчезает в тревоге сомнения», – этой мыслью завершается философско-богословский труд П. Тиллиха «Мужество быть» [3, с. 130]. Только что процитированное высказывание указывает на экзистенциальный дискурс, который вводится философом в дискурс церковности как теологической нормы. Утверждение экзистенциальной теологии поставлено в прямую оппозицию схоластике с ее отвлеченным теизмом.

Все вышеизложенное дает с полным основанием определить характер философско-теологической апологетики Церкви в творчестве П. Тиллиха: христианский теизм как парадигмальный базис богословского учения дополняется философским дискурсом в его ярко выраженной экзистенциально-персоналистической модификации.

В феноменальном плане Церковь возвышается над социальным окружением, подобно возвышению сакрального бытия над профанным (дискурс феноменологии религии). В то же время феномен Церкви наделяется социальным измерением в его сосуществовании с мистико-онтологическим аспектом, ориентирующим трактовку рассматриваемого феномена в направлении нуменозного. В функциональном плане Церковь выполняет христианскую миссию «ускорения Новой Реальности» в мире, а также «стража» библейской керигмы с ее «предельным интересом» к Богу и Религии Креста, которая центрируется вокруг искупительной жертвы Иисуса Христа.

Ключевое значение апологетики Церкви П. Тиллихом представляет собой экзистенциал захваченности нуменозным как важнейшей нормы жизни Церкви в ее феноменальном и функциональном аспектах. Широко распространенный в лютеранстве взгляд на христианство как на Религию Креста оказал существенное воздействие на постановку и обоснование Тиллихом экзистенциала «мужества быть» в значении подлинной жизни христианина в Церкви, а Церкви – как проводника названного экзистенциала в христианской жизни. Экзистенциализация богословской апологетики способствует преодолению схоластического дискурса в теологии, что позволяет сориентировать ее на позицию гуманизма в христианской форме выражения.

Литература

1. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Пер. А. М. Руткевича. СПб., 2008.
2. *Тиллих П.* Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 132–215.
3. *Тиллих П.* Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 7–131.
4. *Тиллих П.* Систематическое богословие. Т. I, II / Пер. с англ. М. Б. Данилушкина. СПб., 1998.
5. *Тиллих П.* Теология культуры // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры / Сост. С. Я. Левит, С. В. Лезов. М., 1995. С. 236–395.

Summary

Pankov G. Apologetics of the Church in the theology of Paul Tillich

The article analyzes the process of the relationship between theology and philosophy in the teachings of P. Tillich about the Church. It is established that the Church is viewed in the unity and interrelation of the mystical-ontological, social, axiological and existential-personalistic aspects, through which it is endowed with sacral and humanistic meanings.

Илья Ильин
(Харьков)

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕОЛОГИЯ МАРТИНА ЛЮТЕРА ОДНИМ ИЗ ИСТОЧНИКОВ МЕТАФОРЫ КАРЛА МАРКСА ОБ ИДЕОЛОГИИ КАК КАМЕРЕ ОБСКУРЕ?

Во фрагменте № 2 рукописи «Немецкой идеологии» (фрагмент написан в первой половине 1846 г.) Карл Маркс [1] создает следующую визуальную метафору идеологии: «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то <...> это явление <...> проистекает из исторического процесса их жизни <...>» [10, с. 115]. Очевидно, что здесь К. Маркс обращается к методу переворачивания (Umkehrung) Людвиг Фейербаха. Этот метод использовался Л. Фейербахом для критики спекулятивной философии, где, по его убеждению, субъект становился предикатом, а предикат субъектом (например, мысль человека приобретает самостоятельное существование в философии Фридриха Гегеля под видом абсолютной идеи и пр.) [1, с. 64–65]. Л. Фейербах полагал, что необходимо только перевернуть это перевернутое, ложное представление, чтобы прийти к антропологическому материализму, к идее о мыслящем теле как реальной основе любого мышления и деятельности, уничтожить любое спекулятивное удвоение унитарным философским принципом, перейти от визуального подобия, копии, воображаемого существа к физиологически-телесной единичности индивида, родовой сущности человека [1, с. 65–66]. Впрочем, следует отметить, что К. Маркс не вполне соглашается с этим методом, указывая на историческое происхождение переворачивания в идеологии, а также на материальный базис этого переворачивания (разделение труда, существование классов и т. д.).

В свою очередь, как отмечает Ральф Конерсман в статье «Фантазмы зеркал: переворачивание спекуляции у Фейербаха», метафоры с зеркалом, часто используемые Л. Фейербахом для иллюстрации своего метода, имеют отношение к иконоборчеству,

свойственному религиозной реформации, то есть, вполне возможно, что протестантское иконоборчество повлияло на формулирование метода переворачивания; это тем более важно, учитывая, что Л. Фейербах был поклонником творчества Мартина Лютера, называя себя не иначе как «Лютер II» («Ich bin Luther II» – цит. по: [6, с. 364]) [8, с. 188–189]. Таким образом, может неприятие к визуальному у Л. Фейербаха стало следствием влияния лютеранской теологии? Здесь же важно отметить, что К. Маркс сознательно не использует зеркало для своей метафоры, а выбирает камеру обскуры, хотя зеркало более всего является данной метафоры адекватным (люди и их отношения отражаются в поставленном на голову виде; камера обскуры не может отражать наблюдателя).

В этой статье мы предпримем попытку обоснования тезиса Р. Конерсмана с целью выяснения еще одного, глубинного источника марксовской метафоры идеологии как камеры обскуры, а также определения отношения К. Маркса к визуальным медиа как таковым. Исходя из поставленной цели, статья будет состоять из выяснения нескольких пунктов: 1) отношение Л. Фейербаха к теологии М. Лютера, 2) учение М. Лютера об образах, 3) отношение к М. Лютеру со стороны К. Маркса и Ф. Энгельса до и в течение написания «Немецкой идеологии», 4) сравнение позиций К. Маркса и М. Лютера относительно визуальности.

Начнем с разбора отношения Л. Фейербаха к теологии М. Лютера. Из всех теологов Л. Фейербах больше всего цитировал, и больше всего обращался именно к М. Лютеру, посвятив ему даже отдельную брошюру под названием «Сущность веры по Лютеру» (1844 г.), а второе издание «Сущности христианства» (1843 г.) снабдив многочисленными цитатами из его произведений. Непосредственные обстоятельства, понудившие Л. Фейербаха обратиться к творчеству М. Лютера, таковы: 1) критика первого издания «Сущности христианства» со стороны теологов-протестантов, 2) государственные репрессии (обыск квартиры Л. Фейербаха, цензура по отношению к его произведениям) [6, с. 372, 382]. В то же время, впоследствии, Л. Фейербах обнаружил множество близких ему положений в теологии М. Лютера (а также трансформировал некоторые его положения), что помогло ему, с одной стороны, отбиться от критиков и цензуры, а с другой, развивать свое учение [6, с. 385; 12, с. 284].

Теперь обратимся к произведению Л. Фейербаха «Сущность веры по Лютеру» и отметим характерные черты интерпретации творчества М. Лютера философом. Л. Фейербах отмечает, что отличительной чертой лютеранства является акцент на том, что Иисус Христос пострадал за нас, Бог существует для нас, для нашего блага, а не сам по себе: «Не вне нас, не в предмете, а в нас находится цель и смысл предмета веры», – пишет Л. Фейербах [4, с. 329, 330]. По мысли Л. Фейербаха, М. Лютер открыл истину христианской веры, ее антропологический генезис: само существование Бога, религиозной веры в целом коренится в человеке, исходит из человека. «Бог – это слово, смысл которого составляет человек», – пишет Л. Фейербах [4, с. 331]. Бог творит мир для человека, творит добро для человека. Стало быть, Бог и человек максимально сближаются друг с другом, при этом Бог оказывается подчиненным человеку, а человек становится Богом. «Если я хочу творить добро цветам, я должен проникнуться их жизнью, если я хочу творить добро людям, то я должен быть существом, добрым в человеческом смысле, человеколюбивым», – пишет Л. Фейербах [4, с. 337]. То есть, Бог человечен, мерой Бога является человек, а поскольку нет «для человека иного мерила добра, чем человек», то Бог и явился в форме человека – чувственного, телесного Христа, стало быть, и Бог не чужд чувственному, телесному [4, с. 337–338]. При этом, воображение, представление, утверждает Л. Фейербах, как раз только подражают действительности, отдаляются от нее, сулят зло и неискренность, поэтому «если что-то гнетет и пугает тебя, раздражает и оскверняет – преврати это из предмета воображения, представления в предмет чувств, и ты обретешь свободу» [4, с. 339].

Вот здесь Л. Фейербах совершает логический ход, указывающий на его отношение к визуальности, к удвоению: образы являются пагубными, искажают действительность, но лишь чувственное познание истинно. Образы, визуальность отвергаются Л. Фейербахом на основании чувственной природы человека. Поэтому так важен для этого мыслителя М. Лютер, поскольку тот указал на то, что раздвоение мира на Бога и человека коренится, по интерпретации философа, в человеке (для М. Лютера мир един), и что нужно вернуться от этой двойственности к подлинной, чувственной, единичной унитарности человеческого

существа: «Бог в христианстве из существа мысленного превратился в существо чувственное» [4, с. 339], «нет человека – нет и Бога» [4, с. 353]. «Что же такое тогда Бог? Блаженство человека как сбывшееся, действительное, т. е. предметное существо», – пишет Л. Фейербах. То есть, другими словами, Бог – это предвосхищение в воображении осуществления своих желаний, которое, как и всякое воображение, пагубно, и должно быть сведено до чувственной унитарности индивида, поэтому Бог – это и само осуществление этих желаний; Бог – это человек, взятый в аспекте веры в осуществление своих желаний; Бог – это человек со своими желаниями в «зеркале фантазии». В таком случае становится понятным, почему К. Маркс предпочел использовать камеру обскуру в отличие от зеркала: зеркало является отсылкой к вневременной, антропологической сущности человека, удваивающей мир по причине своего воображения, фантазии, а камера обскура больше соответствует фразе относительно исторического процесса, будучи распространенным научным оптическим инструментом с XVII века и использующимся в публичных оптических представлениях с конца XVIII века в форме фантасмагории, создающей визуальные иллюзии, «показывая» призраков [1, с. 63].

Однако насколько адекватно Л. Фейербах выразил мысль М. Лютера относительно образов, визуальности в целом, ведь это отношение является, нужно предположить, частным примером онтологического удвоения, которое критикуется философом? Нам следует обратиться непосредственно к текстам М. Лютера для того, чтобы прояснить вопрос о визуальности и онтологической двойственности.

М. Лютер придерживается функционалистского подхода относительно образов: сами по себе деревянные, серебряные образы святых, Христа, Бога и пр. не являются ни благом, ни злом, но поклонение, обожествление их, искушение ими делает их небогоугодными, а стало быть, недостойными для существования (М. Лютер даже советует их уничтожать, а также поощряет турков в их полном отрицании образов [9, Vol. 5, с. 78]); в то же время, если образы используются во имя Бога, как способ приблизиться к благодати, смирению, духовности, то в таком случае образы оказываются богоугодными, направленными на благо. Вот что М. Лютер пишет о фразе «и не введи нас во искуше-

ние» в комментарии относительно молитвы «Отче наш»: «Помоги нам, когда мы видим красивого человека или изображение или любое другое существо, чтобы оно не соблазнило нас, но стало поводом для любви к целомудрию и для восхваления Тебя в Твоих творениях» [9, Vol. 2 (1), с. 281].

Впрочем, М. Лютер отмечает, что хотя создание образов нельзя запрещать, но эта деятельность не является по своей природе тем, к чему призывает Господь, поскольку велика опасность того, что они будут использованы для идолопоклонничества. Богу не нужны образы, он не заботится о них, поэтому «лучше бы мы дали бедняку золотую монету, чем Богу золотой образ, ведь Бог запрещал последнее, а не первое» [9, Vol. 2 (1), с. 301].

При этом образы не следует уничтожать только по той причине, что кто-то ими злоупотребляет, поскольку тогда следовало бы уничтожить солнце и звезды, которым иные поклоняются, а также женщину, вводящую в искушения, и всякого человека, поскольку он не живет без греха [9, Vol. 2 (1), с. 302]. В целом, М. Лютер не поощряет никакого внешнего, обрядового, церемониального служения Богу, выступая против церковной власти и поощряющих идолопоклоннические подношения власть имущих, но указывает на необходимость иметь надежду и веру в Бога и его помощь в трудную минуту, сердечное желание обращаться к Богу [9, Vol. 2, с. 313]. «Единственное, что необходимо для правильной службы [во имя Бога – И. И.] – это Евангелие», – пишет М. Лютер [9, Vol. 6, с. 104]. М. Лютер делает важное замечание относительно ущербности образа: образ создает подобие предмета, но при этом не обладает той же субстанцией, природой, что и изображенный предмет; изображение на дереве или в серебре обладает природой дерева и серебра, но при этом хранит в себе подобие предмета. Только в случае отношений Бога-Отца и Бога-Сына, Бога и людей образ обладает подобием и также субстанцией и природой изображенного, создателя [9, Vol. 6, с. 144–145].

Таким образом, в общем и целом М. Лютер придерживается теологического монизма по отношению к образам: слово является для него приматом, единственной опорой и очевидно-стью по сравнению с двойственностью, двуличностью, неподлинностью образа. Хотя при этом мыслитель не считает образы

априори неподлинными, образы лишь обладают возможностью служить дьяволу, то есть, искушать верующих, превращая их в идолопоклонников. В этом контексте Л. Фейербах, безусловно, следует за М. Лютером, что очевидно из высказываний о зеркале, воображении и общей онтологической установки. При этом есть и существенное отличие: Л. Фейербах не признает функционалистского подхода к образам, поскольку единственным критерием истины является чувственная достоверность. Вместо лютеровского понимания неотрывности субъекта и предмета, Л. Фейербах отчетливо формулирует объективность предмета по отношению к субъекту, вне и независимо от сознания и действий субъекта. Вера создает предмет веры у М. Лютера, а Л. Фейербах на это отвечает тем, что вера уже является частью воображения, а, следовательно, находится за пределами чувственности предмета. К. Маркс подключается к этому спору, говоря о том, что идеология не является беспредметной мыслью (то есть, он выходит за пределы фейербахианского сенсуализма), обладая собственной силой и материальными последствиями (здесь К. Маркс отчасти соглашается с М. Лютером), поскольку происходит из материальной жизни людей, их конкретно-исторического бытия, выражая его соответствующим образом. Однако для того, чтобы понять взаимоотношение К. Маркса и М. Лютера в этом вопросе следует обратиться к высказываниям философа в период вплоть до завершения работы над «Немецкой идеологией». Следует отметить, что К. Маркс цитировал М. Лютера на протяжении своего творчества больше всех других теологов [11, с. 36].

В произведении «К критике гегелевской философии права» (лето 1843 года) К. Маркс пишет, что М. Лютер заменил подчинение внешнему авторитету и набожности порабощение духовное, порабощение внутреннего мира человека, создание в душе человека «внутреннего попа» [2, с. 422–423]. При этом что важно, К. Маркс осмысляет деятельность М. Лютера в контексте Крестьянской войны, и соответствующих классовых интересов: «<...> протестантское превращение немца-мирянина в попа эмансипировало светских пап, князей, со всей их кликой – привилегированными и филистерами» [2, с. 422–423]. Таким образом, критика католицизма со стороны М. Лютера является ограниченной, поскольку она «не дала правильного

решения задачи», то есть, критики теологии, но при этом задача была «правильно поставлена», другими словами, нужно изгнать веру из человека, предоставив материалистическое понимание истории и указать на необходимость революционного преобразования существующего.

Ф. Энгельс в статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» (ноябрь 1843 года) проясняет противоречивый классовый статус учения М. Лютера: с одной стороны, оно было результатом чаяний крестьянских масс относительно справедливости, борьбы с баронами и графами (отсюда обращение М. Лютера к «первоначальному христианству»), а с другой – Лютер «нуждался в покровительстве аристократии и протестантских князей», верил в необходимость существования господ, поэтому выступал против крестьянского движения [5, с. 534–535]. Далее, К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» солидаризуется с утверждением Ф. Энгельса о том, что М. Лютер является «Адамом Смитом политической экономии» (об этом Ф. Энгельс написал в «Набросках к критике политической экономии», написанной в конце 1843 – январе 1844 гг.).

К. Маркс пишет, что М. Лютер, сделав религиозную веру, а не «внешнюю религиозность», сущностью человека, тем самым усугубил отчуждение человека точно так же, как Адам Смит сделал сущностью человека частную собственность [3, с. 108–109]. Стало быть, как и в случае с частной собственностью, рабочий отчужден от средств производства, предмета труда, процесса труда и родовой сущности, поскольку частная собственность возможна только при существовании труда на одной стороне и богатства на другой стороне этого общественного отношения, что и указывает на возможность революционного подрыва этого отношения, то в контексте религиозности, М. Лютер интериоризирует веру, что делает крайне необходимым философское развенчание сущности человека; то есть, другими словами, М. Лютер поставил задачу, по мысли К. Маркса, изгнать теологию из внутреннего мира человека, что и возможно сделать, присвоив общественно-предметную сущность человека, уничтожив отчуждение практически (общественное отношение частной собственности и труда), реализовав философию в пролетарской борьбе.

В таком случае К. Маркс выступает сразу против «двух Лютеров» (М. Лютер – «первый» Лютер, Л. Фейербах – «Лютер II»), указывая на половинчатость, недостаточность редукции к абстрактному, одностороннему, унитарному принципу – сенсуалистскому индивиду, родовой сущности Л. Фейербаха и верующему индивиду М. Лютера, поскольку у обоих мыслителей освобождение человека осуществляется посредством ухода человека от его социальности, предметности, классовости, что приводит их, в конечном итоге, к реакционным выводам и подтверждает лишь не-присвоенность мира человека человеком. На теоретическом уровне «Немецкой идеологии» можно переформулировать эти положения таким образом: «перевернутость» людей и их общественных отношений в идеологии-камере обскуре является следствием «перевернутости», то есть, характерных исторических противоречий, общественных отношений, стало быть, любое замыкание этих противоречий и извлечение соответствующей противоречивости из противоречивости сущности индивида (М. Лютер пишет о подверженной искушениям человеческой природе, Л. Фейербах пишет о тлетворной природе воображения, сознания как такового) является идеологией, которая лишь выражает тот факт, что общественное бытие индивида самопротиворечиво.

Характерно, что такое историко-материалистическое понимание индивида нашло свое отражение и в интерпретации М. Лютера у К. Маркса (впрочем, как и у Ф. Энгельса): учение теолога рассматривается не только в контексте поиска антропологических положений, но и в условиях социально-классовой борьбы, участником которой был М. Лютер; интериоризация веры в учении М. Лютера привело его, в конечном итоге, к оправданию существующего порядка вещей (как и, впрочем, сенсуализм индивида привел к аполитизму Л. Фейербаха *par excellence*). Если М. Лютер и Л. Фейербах относились к визуальной и онтологической двойственности по преимуществу как к источнику заблуждения, то для К. Маркса идеология является заблуждением, связанным с истиной (так же, как и камера обскура обладает этой двойственностью: средство научного познания и при этом инструмент создания оптических иллюзий!), раскрывающим истину исторического движения особым образом, поэтому требуется особый материалистический анализ

для выяснения диалектического взаимоотношения идеологии и общественного бытия; это конкретный историко-материалистический унитаризм (или монизм).

Так является ли теология М. Лютера одним из источников марксовой метафоры идеологии как камеры обскуры? Сравним позиции К. Маркса и М. Лютера относительно визуальности и онтологии. С одной стороны, М. Лютер относится к визуальности функционалистски, что роднит его позицию с К. Марксом. Функционализм делает сущность предмета относительной величиной, определяемой тем или иным способом его употребления. Впрочем, для М. Лютера функционализм является те(ле)ологическим (Бог для человека, предмет для человека), а для К. Маркса – объективно-историческим (образ выражает действительность более или менее адекватно; идеология является индикатором противоречивости общественного бытия). С другой стороны, М. Лютер проповедует онтологический унитаризм (или монизм), как и К. Маркс, но при этом есть и отличие: у первого – унитаризм абстрактный, поскольку укореняется в сознании верующего относительно веры в Бога, а у последнего – унитаризм обоснован пониманием человека как «ансамбля общественных отношений».

В то же время можно сделать гипотезу о криптолютеранстве К. Маркса в определенном аспекте, а именно, в аспекте пренебрежения визуальной культурой. Это сказывается на том, что все формы оптических медиа XIX века, которые упоминаются К. Марксом (камера обскура, фантасмагория, волшебный фонарь, туманные картины (*dissolving views*), калейдоскоп, дагерротип, фотография), используются им в качестве источника метафор *par excellence*, а это удивительно, если учесть масштабы использования, например, волшебного фонаря как идеологического средства в школах, публичных научно-популярных и развлекательных шоу во второй половине XIX века [7, р. 62–63, 76, 82, 146] и т. д. Однако даже исходя из этого использования в качестве метафор можно сконструировать марксистскую медиафилософию. Так, исходя из метафоры камеры обскуры, основоположение этой медиафилософии будет следующим: преувеличение роли визуальности в познании действительности, универсализация этого партикулярного чувственного опыта является идеологией. Это положение оказывается очень схожим

с лютеровской интерпретацией образов, однако без те(ле)ологического функционализма и отсылок к дьявольщине. Марксовская метафора преобразует лютеровскую те(ле)ологию, показывает ее деятельностьное, социально-историческое бытие, или, используя другую метафору фрагмента № 2: от теологического «испарения» (Sublimate) Маркс переходит к материальному жизненному процессу, к кипящему источнику истории.

Литература

1. Ильин И. В. Камера обскура как источник метафоры идеологии в произведении К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» / И. В. Ильин // Практична філософія. 2017. № 2. С. 56–69.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1974. Т. 42. С. 41–174.
4. Фейербах Л. Сущность веры по Лютеру. Дополнение к «Сущности христианства» / Л. Фейербах // Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. М., 1995. Т. 2. С. 321–364.
5. Энгельс Ф. Успехи движения за социальное преобразование на континенте / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 525–541.
6. Glasse J. Why did Feuerbach concern himself with Luther? / J. Glasse // Revue internationale de philosophie. 1972. Vol. 26. № 101 (3). P. 364–385.
7. Hartrick E. Consuming illusions: the magic lantern in Australia and Aotearoa / New Zealand 1850–1910. Melbourne, 2003.
8. Konersmann R. Phantasma des Spiegels. Feuerbachs Umkehrung der Spekulation / R. Konersmann // Archiv für Begriffsgeschichte. 1984. Vol. 28. S. 179–200.
9. Luther M. Sermons of Martin Luther in 7 volumes / M. Luther / Edited by John Nicholas Lenker and others. Albany, 1997.
10. Marx K. Die deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Handschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno / K. Marx, F. Engels, Joseph Weydemeyer. Berlin, 2003.
11. McKown D. The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky / D. McKown. Springer Science & Business Media, 1975.

12. *Walther H.* Martin Luther und Ludwig Feuerbach. Die Bedeutung des Reformators für die Philosophie von «Luther II» / H. Walther // Aufklärung und Kritik. 2017. Vol. 2. S. 249–270.

Summary

***Ilyin I.* Whether Martin Luther's theology is one of the sources of Karl Marx's metaphor of ideology as a camera obscura?**

The article shows the genealogical relationship of the metaphor of ideology as a camera obscura, created by Karl Marx in the “German Ideology”, with the teachings of Martin Luther about the images. Similar features of the approaches of thinkers to visibility (functionalism, monism), as well as differences (theologism of Luther and the historicism of Marx) are elucidated.

ЗМІСТ

<i>Пастор Шварц Павло Миколайович. Передмова</i>	3
<i>От редакторов</i>	5
<i>Каріков С. А. Передмова</i>	7
<i>Міжнародна наукова конференція «Спадок Реформації: до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера та пам'яті Ю. О. Голубкіна (1941–2010)» (Харків, 20 листопада 2017 р.) (Андрій Домановський, Сергій Каріков)</i>	9
<i>Сергей Сорочан. Общая характеристика Реформации и Крестьянской войны в Германии</i>	19
<i>Сергей Кариков. Основные направления исследования Реформации в трудах Ю. А. Голубкина</i>	25
<i>Андрій Домановський. Квітка шафрану у лицарській рукавичці: «Hierstehe ich und ich kann nicht anders» (Ю. О. Голубкін як медієвіст)</i>	34
<i>Володимир Дятлов. «Як треба по-християнські боротися...». Проблема методів Реформації у вченні та діяльності Андреаса Карлштадта (1486–1541)</i>	46
<i>Петро Котляров. Між ідеєю та компромісом: релігійна та політична діяльність Філіпа Меланхтона під час Регенсбурзького рейхстагу</i>	62
<i>Сергей Кариков. Проведение визитаций в аспекте лютеранской конфессионализации (по материалам евангелических уставов Саксонии раннего Нового времени)</i>	72
<i>Олек Іжегож. Як далеко може зайти перекладач? Переклад Лютера Рим. 3,28, динамічна еквівалентність, сотеріологія і аргументація апостола Павла в «Посланні до Римлян»</i>	82
<i>Сергей Лиман. Во власти символов и расчёта: французская Реформация и Религиозные войны в трудах историков университета Св. Владимира (XIX – начало XX вв.)</i>	107
<i>Алексей Опарин. Реформация и медицина Средних веков</i>	119

<i>Михаил Полтавец. Перспективы Реформации Лютера</i>	132
<i>Віталій Докаш. Реформація в контексті соціальних вимірів</i>	141
<i>Іван Чернушка. Принципи Реформації та Біблійні принципи</i> як парадигма розвитку країни	154
<i>Вячеслав Циватый. Идейные конфронтации Европейской</i> Реформации: внешнеполитические и исторические особенности институционализации кальвинистских теорий политического сопротивления (взгляд из XXI века).....	158
<i>Віталій Нероба. Особливості реформаційних процесів</i> в Україні у XVI–XVII ст.	168
<i>Александр Богданенков. Поэтические фигуры в переводах</i> Франциска Скорины как ориентир на высокую культуру эпохи Возрождения (на примере Быт. 2:23).....	176
<i>Віктор Хаустов. Лютерани Харкова XVIII – першої половини</i> XX ст. Доля євангельських віруючих іноземного походження в українському місті під імперською владою	184
<i>Іван Сергеев. Источники по истории Харьковской немецкой</i> евангелическо-лютеранской общины в XIX – начале XX вв.	193
<i>Геннадій Згурський. Лютеранський пастор Йоганн Амброзій</i> Розенштраух (1768–1835) як один із засновників наукової танатології	198
<i>Валентин Шевчук. Ідеологія виховання особистості</i> в адвентизмі за доби Другої Речі Посполитої	208
<i>Олег Габрусевич. Ошибки в пособиях по религиоведению</i> на примере Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня и пути их исправления	215
<i>Анатолій Тершак. Біографічне дослідження адвентистського</i> пресвітера Магдаліни Дорнбах у радянський період	220
<i>Георгий Панков. Апологетика Церкви</i> в теологии Пауля Тиллиха	226
<i>Илья Ильин. Является ли теология Мартина Лютера</i> одним из источников метафоры Карла Маркса об идеологии как камере обскуре?.....	235
Відомості про авторів	246

Наукове видання

**СПАДОК РЕФОРМАЦІЇ:
до 500-річчя 95 тез Мартіна Лютера
та пам'яті Ю. О. Голубкіна
(1941–2010)**

За редакцією
С. Б. Сорочана, А. М. Домановського

Художнє оформлення
В. А. Носань

Технічний редактор
Є. В. Онишко

Підписано до друку 24.12.18. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 15,63. Наклад 300 прим. Зам. № 19-50.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
Тел.: (057) 700-37-30
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.